جاكلين روس

مغامرة الفكر الأوروبّي

قصة الأفكار الغربية



ترجمة : أمل ديبو

جاكلين روس

مغامرة الفكر الأوروبّي

قصّة الأفكار الغربيّة

ترجمة: أمل ديبو

مراجعة: د. زهيدة درويش

الطبعة الأولى 1432هـ نوفمبر 2011م

مغامرة الفكر الأوروبي : قصة الأفكار الغربية

جاكلين روس

B802 R712 2011
.Russ, Jacqueline
مغامرة الفكر الأوروبي : قصة الأفكار الغربية / تأليف جاكلين روس ؛ ترجمة أمل ديبو.- أبوظبي : هيئة أبوظبي للثقافة و التراث، كلمة، 2011.
ص 445 : 15.5×23.5سم.
ترجمة كتاب : L'Aventure de la pensée européenne : une histoire des idées occidentales
تدمك: 978-9948-01-782-0
1-الفلسفة-أوروبا. 2-أوروبا-تاريخ.
أ-ديبو، أمل.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن الأصل الفرنسي:

Jacqueline Russ

L'Aventure de la pensée européenne: Une histoire des idées occidentales

www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ فاكس: 462 6314 2 971+

www.adach.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 059 6336 2 971+

«إن ما يهمّني – وهو يُهيّأ بطريقة بطيئة ومتردّدة – إنما هو أوروبّا الواحدة».

ف. نيتشه، أفكار حول الأعزّاء أوروبيّي اليوم وغداً.

المحتويات

القسم الثاني

الأزمنة المسيحيّة: أفكار القرون الوسطى

القسم الثالث

الكون البروميثيوسي

القسم الرابع

القرن العشرون: دوار العقل

مقدمة المترجم

يفرض التفاعل الحضاريّ ذاته على عالم اليوم الذي اندفع نحو التواصل جاعلاً الانفتاح على الآخر شرطاً ضرورياً للتقدّم والمشاركة في صنع الحاضر والمستقبل.

ولا يقتصر الانفتاح الثقافي على تبادل المستجدّات من الآراء والأبحاث الفكريّة والعلميّة بل يتعدّاه عمقاً ليصل إلى التعرّف إلى المكوّنات الأساسيّة لعناصر فكر الآخر والبحث فيها.

تحتاج المكتبة العربية كتاباً يفي بهذا الغرض ويتناول الفكر الأوروبّي في جذوره وتطوراته ويكون جامعاً دقيقاً ومفصّلاً في الوقت نفسه.

يفتح كتاب جاكلين روس «مغامرة الفكر الأوروبّي» للدارس العربي مجال الدّخول إلى التركيبة العقليّة الأوروبّية كما تنظر هي إلى ذاتها وكما تقرأ تاريخها وتحلّله وتدرس تسلسله.

يشكّل هذا العمل عرضاً وافياً لمسار الفكر الأوروبّي منذ تكوينه وحتى القرن العشرين بدرجة عالية من المسؤوليّة والجدّية والاكتمال. وإلى جانب غنى المادة التي يحتويها ووفرة العلم والمعلومات التي يقدّمها فإن العرض الذي ظاهره سرديّ ينتظم في مقاربة تظهر التفاعل بين الطبيعة والكون من جهة وعمل الإنسان الفكريّ الدينيّ والحضاري فيها من جهة أخرى، وقد أوضحت المؤلّفة في أولى صفحات الكتاب مقاربتها هذه.

في المواجهة بين القوى الطبيعية وقدرات العقل، حيث لا غنى للواحد عن الآخر، توضح المؤلِفة «أن أسلحة المواجهة هذه وأدواتها إنما هي الأفكار» أي قدرة الإنسان على توجيه كيانه، ووجوده ومصيره. وما قدرة الإنسان اليوم المتعاظمة والمستفحلة إلا حصيلة بناءٍ متصاعدٍ، توليفيّ أو تصادميّ بين الأفكار والمواقف من جيل إلى جيل. لقد حصرت المؤلِفة عرضها هذا في القارة الأوروبيّة العتيقة مما يدعو الباحثين والعلماء إلى العمل على استكمال الصورة والتوسّع خارج الحدود الجغرافية ليضيفوا إليها مساهمات العوالم المجاورة والفاعلة في تطوّر الفكر

الأوروبّي والتي يهمّنا منها بصورة خاصة إسهامات الحضارة العربيّة والإسلاميّة.

شكّلت ترجمة هذا العمل الأكاديمي الجدّي المكثّف والمعمّق تحدياً كبيراً بالدرجة الأولى من حيث المصطلحات. فإذا كان بالامكان فهم الأسلوب المكتظّ والجمل الطويلة المحتدمة بالمعاني، اللامعة المتعبة بثقل ما تحمله من دلالات وتحليل، فإنه كان من الصعوبة بمكان إيجاد الصيغ والمفردات الملائمة الوافية والمخلصة بدقة لمفاهيم فلسفية عقليّة لها مدلولها الخاص في سياق تاريخ أوروبّا. وإلى جانب الأسلوب والمصطلحات تشكّل كتابة أسماء الأعلام ومؤلّفاتهم صعوبة في نقل الحروف واللّفظ.

وهنا لا بدّ من وصف الطريقة المعتمدة:

- أثبتت أسماء الأعلام بالعربيّة يليها الاسم باللغة الفرنسيّة، وترجمت عناوين الكتب والمؤلفات حيث أمكن ذلك إلى العربيّة يليها العنوان بالفرنسيّة واعتمدت العناوين المعروفة بالعربية اذا كانت مترجمة سابقاً.
- أثبتت باللغة الأجنبيّة بعض العبارات الضّروريّة حتى يتسنّى للدارس أن يتعرّف عليها بصيغتها الأصليّة فيما ورد في سياق النّص تفسيرها.
- راعت الترجمة خصوصيّة اللغة العربيّة وخصوصية اللغة الفرنسيّة في تعريب بعض الكلمات الأساسيّة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، كلمة histoire لتفي بمعنى القصّة السرديّة أو التاريخ بحسب موقعها من السّياق الفكريّ وكذلك الأمر مثلاً مع كلمات transcendance, vérité, réalité, droit, pensée, raison، إلخ.....
- في المؤلّف أربعة ملاحق. ترجم الملحق الأول وهو في «المصطلحات».

وأثبت الملحق الثاني وهو الحاوي المصادر والمراجع باللغة الفرنسيّة حتى يتسنّى للدارس العودة إليها باللغة الأصلية.

وأما الملحقان الثالث والرابع فهما خاصّان بالنّسخة الفرنسيّة، فالأول هو فهرس المواضيع والألفاظ يشير إلى أرقام الصفحات حيث يذكر الموضوع أو اللفظة، والثاني فهرس الأعلام ويشير إلى أرقام الصفحات

التي يقع فيها ذكر الاسم العلم.

- في متن النصّ، بقيت المراجع الأجنبية التي يستشهد النص بها في لغتها الأصلية وأثبتت في نهاية النّسخة العربيّة كملحق، حتى لا تدخل في تركيب الصفحات العربية فيضطرب الإخراج وبالتالي القراءة.
- اعتمدت في النسخة العربية الترجمة الحرفيّة لمحتويات الكتاب كما وردت في النّص الفرنسيّ الأصليّ وهو متفاوت في تنظيماته إذ يوجد أربعة أنواع من العناوين تتدرج من الكبير إلى الصغير ويقسم هذا أحياناً إلى أجزاء.

إن عمل العالمة بالفلسفة والمؤلّفة الموسوعيّة فيها، جاكلين روس، يضيف إلى المكتبة العربيّة كتاباً أساسياً منهجيّاً تعليميّاً يسرد تطور الفكر الأوروبي متتبّعاً نتاج أعلامه، موضحاً أحياناً سياقاً جدليّاً مظهراً الانقلابات والثورات الفكرية، وكاشفاً أحياناً أخرى سياقاً انسيابياً مستفيداً من التتابع والتواصل بين الأفكار والتيارات الفكريّة. وفي الحالتين تظهر المؤلّفة مدى المديونيّة التي يحملها الجديد بالنسبة للقديم رفضاً أو قبولاً، نفياً أو تأكيداً لتنتهي إلى عصرنا الحاضر حيث يسائل العقل ذاته فتشير إلى إشكالياته، حدوده، ريبته، والتحديات التي يواجهها...

إن ما يهمّها، كما برز ذلك في اختيارها الاستشهاد في فاتحة الكتاب، هو أن توضح للأجيال الأوروبّية القادمة خطورة مصيرهم ما لم يرتكز دورهم في صناعة مستقبلهم إلى معرفة عميقة واعية محلّلة ناقدة لما ورثوه من فكر وحضارة، وهاجسها وحدة الأوروبيين في غناهم وقدرتهم على تكوين ذاتهم.

في آخر صفحات المؤلّف أسئلة وصرخات، من بينها: «ما الآلهة أو الأسس التي ستولّد اليوم الألفية الثالثة؟ عندما يكون العصر في حالة احتضار، يجب أن يُخلق كلٍ شيء من جديد».

وفيما هي تؤكّد أن العقل أي الفلسفة وأوروبّا هما صنوان، تلفت إلى أنه لا بدّ للفلسفة الجديدة القادمة من أن تغرس جذورها في فكر المبدعين من الماضي القريب لتمتدّ أغصانها إلى مستقبل مشبع بإنجازات الأمس ومتجاوزٍ ذاته إلى فتوحات فكرية علمية ثقافية وإنسانية أعظم.

مهما كان من أمر قيمة هذا الكتاب بالنسبة للقارئ الأوروبي، فهو بالنسبة للقارئ العربي مهمّ لأمرين:

أولاً: الخدمة التي يؤدّيها لكل طالب وباحث ودارس ومفكر من أجل الانفتاح على الآخر والتعمّق بمعرفته والتواصل معه من أجل المشاركة في صنع لا أوروبّا فحسب بل في صنع مصير العالم الذي أصبح اليوم متّحداً في السرّاء والضرّاء.

ثانياً: هذه الدراسة للموروث الفكري والحضاري، تساؤلاته والتحديات التي يثيرها، تشكل نموذجاً ليته يصار إلى مثله لسرد قصّة الفكر العربيّ بما فيه من روافد وإبداعات ومساهمات في صنع المصير الإنسانيّ.

تمهيد

يركّز هذا البحث على مغامرة الفكر الأوروبّي، تلك الشخصيّة الثقافيّة التي تتخطى تنوّع الامم. منذ وقت بعيد، شكّلت أوروبّا، التي مزّقتها الصراعات، وحدة حضاريّة حيث اختُرعت الأفكار الرئيسية للفكر التي تحمل دعوة عالميّة. وبالرغم من أن أوروبّا لم تكن يوماً متّحدة سياسياً، إلاّ أن إطارها الروحي يضفي عليها التماسك المنشود. لقد سمحت اللغة المشتركة، أي اللاتينيّة، وهي أول عنصر جامع خلال قرون طويلة، كما سمح العقل الفلسفي والعلمي، وكذلك الانطلاقة الفنيّة والثقافيّة المنتشرة في كل القارة، من الفن الباروكي إلى الرومنطيقيّة، ومن الإنسانوية في زمن النهضة إلى عصر الأنوار، وحتى إلى العقل التواصلي في عصرنا، كل ذلك سمح بتخطّي بعض الانقسامات. ذلك أن أوروبّا من قبل أن تكون مشروعاً سياسياً، هي فكرة ولدت من مزيج صعب ساهم في صياغة جمالها. وأبعد من ذلك، إنها فكرة فلسفيّة. على مدى هذا الكتاب، سنذكر أسماء مثل روسو، سان سيمون، نيتشه، هوسيرل، وأسماء أخرى كثيرة تنتشر على طريق الفلسفة وطريق أوروبّا. ذلك أن علم الفكر العالمي وأوروبّا ينبثقان من حركة فريدة واحدة، ومن فعل روحيّ واحد.

يسعى هذا الكتاب إلى وصف تاريخ الأفكار الأوروبيّة، هذا المسار الموحّد للفكر. إنه تاريخ بدأ مع الكتاب المقدّس والإغريق، وأصبح في أيامنا هذه اتحاداً اقتصادياً ومساراً سياسيّاً وفقاً لتنبّؤات نيتشه.

لكن كيف نفهم وكيف نتفحّص عالم الأفكار المتنوّعة والمفاهيم المتكاثرة هذا؟ كيف التمييز بين موجة القعر والزّبد، وكيف الوصول إلى إعطاء معنى لهذا العالم الذي يصعب تحليله. اخترنا هنا منظاراً متميّزاً قصدنا من خلاله تفسير أرضيّة الفكر الأوروبّي معقّدة التركيب، والتي هي ثمرة نضال بين رؤيتين للعالم، واحدة إغريقيّة وأخرى يهوديّة– مسيحيّة، هما في مواجهة مستمرّة منذ بدايات الامبرطوريّة الرومانيّة، ولا تنفكان تتجابهان. إن الثقافة الأوروبيّة هي وليدة هذا الصراع الذي

دام ألفي سنة والذي أنتج وعياً يجمع ما بين الفرادة والخصوصيّة، صراع لم ينتهِ بعد، اذ ما زال يلاحق أوروبّا الثقافة حتى اليوم.

مدخل إلى قصّة الأفكار في الغرب

1- مغامرة الأفكار الأوروبيّة
2- قصّة الأفكار
3- تأثير الشرق

-1-

مغامرة الأفكار الأوروبيّة

إننا ورثة رؤيتين للكون، كلتاهما ولدتا ما بين الفرات والنيل، منذ آلاف السنين.

يرى الفكر الأصلي للشرق الأوسط في الخواء المبدأ الأول المؤسّس الذي ينبثق منه كل شيء. هكذا نحت السومريون والمصريون مفهوم محيط أوّلي، وهو عبارة عن فوضى سائلة، من جوفها انبعث تلقائياً مبدأ نظام - غالباً في صورة إله - ظهر من خلاله العالم، والآلهة، والبشر الذين خُلقوا الواحد تلو الآخر. عندها، شكّلت الطبيعة الواقع الوحيد، وقرأ الإنسان ذاته فيها، وأصبح مُلكاً لها. العالم، والآلهة، والبشر يشتركون في القوانين نفسها ويخضعون لها، وهي قوانين الطبيعة. هكذا تتلخّص الرؤية الأولى للعالم.

غير أن شعباً صغيراً جداً، وهم العبرانيون، اتّبعوا مخططاً مختلفاً تماماً: يعتبرون أن قوّة متعالية، هي الله، موجودة منذ الأزل؛ وأن الله خلق الكون من العدم، وخلق الإنسان على صورة الإلهي، هذا الإنسان الذي أراد أن يتشبّه بالله، فأكل ثمرة شجرة المعرفة، وبالرغم من العقاب الذي أنزله الله به بسبب فعلته هذه، بقي الإنسان محور العالم الذي أُعطي له، وكان عليه ان يحوّله بعمله. في هذه الرؤية الثانية للواقع، رأى الإنسان أن الله خصّه بحريّة أصيلة وأوكل إليه مشروعاً أخلاقياً وهو أن يسيطر على الطبيعة ويعطيها معنى، ويسيّرها بحسب مقاصد الله والإنسان بما عند هذا الأخير من ذكاء وحكمة، لأنّه الكائن الفريد الذي يتمتّع بكرامة جديدة.

تغتني الرؤية الأولى من اليونانيين القدماء بأفكار ما زالت قوّتها تجتذب كل العالم المعاصر، أما الرؤية الثانية فإنها تغتني من الثورة المسيحيّة.

ماذا أعطى اليونانيّون؟ ببساطة كبيرة، أعطوا صورة طبيعة فريدة، ينظّمها مبدأ

رئيسي (كالخير عند أفلاطون مثلاً، والله، المحرّك الأول عند أرسطو)، ينتشر في العالم بواسطة العقل المشترك بين مجمل الكائنات.

«العالم المؤلف من كل الأشياء، هو عالم واحد؛ يسري بين هذه الأشياء إله واحد، ماهية واحدة، قانون واحد، وعقل مشترك بين كل الكائنات الحيّة العاقلة، وحقيقة واحدة»[1].

بناءً على هذا، فإن فكرة الطبيعة عند اليونانيين هي المؤسِّسة. في المنظار الهلّيني، كل شيء يتأتى من الطبيعة phusis، وهي إلى جانب اللوغوس (العقل) تضيء المعرفة، وتوضح تنظيم المدينة وأيضاً الأخلاق. يشكّل المذهب الطبيعي والمذهب العقلاني محورين أساسيين في نظرة الهلّينيين إلى العالم.

أما النظرة الثانية للعالم، التي تبلورت أولاً في اليهوديّة، فإنها تبدو مختلفة تماماً. هنا لم تعد الطبيعة التي يحرّكها العقل تشكّل العمود الفقريّ، بل «الكلمة»، (أي الكلمة الإلهية)، خالقة الكون، وتتجلى في القانون الإلهيّ، وتعتبر تعليماً من تعاليم الوحي الإلهيّ. هكذا يظهر الإنسان، الذي خصّه الله بالحريّة، مركزاً للكون ينبغي عليه أن يعمل فيه كما أنه بإمكانه أن يفعل ذلك. وحيث أن هذه النظرة تصبّ في فكرة خلق العالم وفكرة سقوط الإنسان، فإنها تدخلنا في قصّة إنسانيّة مدعوّة للالتحاق يوماً ما بهذا الوجود الأعلى الذي فُصلت عنه. هكذا يغدو الشعب العبري حاملاً رسالة عالميّة، موجّهة إلى كل المعمورة. حوّلت المسيحيّة وجهة النظر العبرّية نحو نقطة مركزية هي الانتصار على الموت. أين شوكتك أيها الموت؟ أين انتصارك؟ لقد ضحّى المسيح بذاته لينقذ الناس ويحمل إليهم الخلاص. سمحت ذبيحة الإنسان – الإله ببناء الجسور بين الوجود الأعلى والإنسانية. أما الكنيسة، فهي مؤسّسة رسوليّة عالميّة، كوّنها المسيح؛ إنها ترتكز عليه وتنطلق منه ومن الأناجيل، لتنشر البشرى الصالحة.

ستشكّل المواجهة بين هاتين النّظرتين، والتي تكوّن تاريخ الأفكار في الغرب على مدى العصور، مركّباً متفجّراً يصحبه شعور بالتأزّم الدائم، لن ينفك الكتّاب،

---

(1) Marc Aurèle, Pensées, livre VII, in : *Les Stoïciens*, Pléiade-Gallimard, p1191.

والمفكرون، والفلاسفة يعبّرون عنه.

اندلعت الحرب في الامبرطوريّة الرومانيّة التي ورثت الفكر اليونانيّ قبيل مطلع عصرنا، وقد استحوذ هذا الفكر على المنتصرين. وسيطرت المسيحية بقدراتها البنّاءة والديناميكيّة على النظرة الخاصة بالمذهب الطبيعي للعالم التي عبّر عنها اليونانيّون القدماء، من دون أن تطمسها كليّاً. حتى أن بولس الرّسول يعتبر البشرى الصالحة إتماماً للفكر الهلّيني، لكنّه بذلك يخفي الاختلافات والتعارض بين المسيحيّة والوثنيّة القائلة بالمذهب الطبيعي. في نهاية الإمبرطوريّة الرومانيّة، أصبحت المسيحيّة الدين الرسميّ: ترسّخ مشروعها شيئاً فشيئاً بالنسبة للجميع بواسطة الدعوة التبشيريّة وأيضاً بواسطة القوّة والعنف.

ستجسّد الأعوام الألف للعصور الوسطى إلى حدّ ما انتصار الرؤية المتعالية للعالم وستفرض السلطة البابويّة نفسها على الملوك والأباطرة. في هذه الأثناء وبفضل اللغة اللاتينية المستعملة من قبل الإكليروس، وُلدت أوروبّا الفكر، القادرة وحدها على أن تجمع، خلال قرون عديدة، شعوب الغرب التي تحاربت زمناً طويلاً. لكن المذهب الطبيعي لم يلبث أن بُعث من جديد من رماده، وخاصة انطلاقاً من المخطوطات اليونانيّة التي كانت الحضارة الإسلاميّة قد حفظتها ونشرتها. عادت الحرب لتظهر من جديد عبر صراع تتداخل فيه الأفكار المتأتّية من الرؤيتين بطريقة تؤدّي إلى معركة مبهمة يصعب فيها التمييز بين المتخاصمين. تضمّنت المسيحيّة المفاهيم عينها التي حاربتها وكان الأمر كذلك بالنسبة لهذه المفاهيم.

في القرن الثاني عشر والثالث عشر حصلت أولى المواجهات رافقها تداخل ما بين الطبيعة واللوغوس: أعاد القدّيس توما زرع بذور المذهب الطبيعي اليوناني داخل النظرة المسيحيّة للعالم. اعتمد فكر أرسطو، لكن ليس من دون فضيحة وعناء، ولم يُردّ له الاعتبار عقائدياً بشكل رسميّ إلاّ في عام 1325، بعد سنتين من تطويبه قدّيساً؛ وفي القرن السادس عشر، سنة 1563، اعتمدت الكنيسة المذهب التومويّ كعقيدة رسميّة.

من جهة أخرى، نُحت المذهب الإنسانوي ابتداءً من نهاية القرون الوسطى،

واستعاد، في عصر النهضة، امتلاك ليس فقط الآداب اليونانيّة واللاتينيّة بل أيضاً بعض الأفكار والصور الهلّينية. في القرن السابع عشر قام العقل الفاتح (ديكارت) بغزو العالم، لأن غائيّة العلم هي عمليّة، فالعلم يجعلنا بمثابة أسياد الطبيعة ومالكيها. في نهاية القرن السابع عشر، ذهب تلامذة ديكارت وأتباعه أبعد من معلّمهم. لقد كان ديكارت يظن أن فلسفته قابلة للتوافق مع معطيات الوحي الإلهيّ. أما أتباعه فراحوا ينتقدون المعتقدات القديمة ويتهجّمون على مبدأ السلطة والعقائد المسيحية. وأخذت الأمور تتعاظم مع طرح سبينوزا المتمثل في: الله أو الطبيعة. تهجّم العقل في مجرى الأفكار على الايمان ذاته، وناضل بوسويه واليسوعيّون دون جدوى ضدّ العقل الناقد الذي هدّد الايمان المسيحيّ.

في القرن الثامن عشر مع الأنوار، هاجم المذهب الطبيعي المسيحيّة، وظفر في هذا المجال بأفكار مسيحيّة أساسيّة، منها: الحريّة، الشخص، التاريخ.... وهي مفاهيم أعادها عصر الأنوار إلى الظهور، وحطّ من قيمة المفهوم الخاص بالتّعالي، ونحت مواضيع حاسمة، كالحقّ في السّعادة الأرضيّة مثلاً؛ راح العقل يستقي من مواعين الطبيعة وليس من القدرة الإلهية، وغدت التجربة محور المعرفة ومنبع الحقيقة. واسترجعت الطبيعة، التي تحوّلت خلال فترة ما إلى إوالية خالصة، معناها الأول كأمّ للعالم (روسّو وديدرو). فظهرت الطبيعة كما ظهر الإنسان أساس المعرفة والفضيلة. قاد العقل الذي لم يعد يَعتبر أي أمر مقدّساً، معركة رابحة: لنسحق السافل! إنها صرخة فولتير الذي حمل على خرافات الفكر وظلماته. سيهدم العقل ويبني، ويُخضع كل شيء لختمه. الإنسان مقتنع أكثر فأكثر بأنه، بواسطة قواه الذاتيّة، سيسيطر على الطبيعة، على الطبيعة الموجودة لوحدها، والتي باتت تُفرَغ تدريجيّاً من كل وجود متعالٍ. إن الطبيعة والعقل هما مصدر أسس الأخلاق، والحقّ، والدولة... واذ تخلّصت الثقافة الأوروبيّة من الحقائق الدينيّة التجاوزيّة تعلمنت واتّخذت من الطبيعة أساساً لها؛ إنها بالطبع إرث يوناني، لكنها تندرج في مساحة هندسية لامتناهية ولم تعد (كما عند أرسطو) غائيّة ونوعيّة.

حمل القرن التاسع عشر رؤية العالم إلى ذروتها. إنه القرن الذي ينتصر فيه

التاريخ، والإنسانويّة، والعقل والعلم. هكذا تنطبع حركة الروح المطلق، الذي يُخلق في التاريخ، في كون ظاهره عقلانيّ تماماً. هكذا تبدو الفلسفة الهيغيليّة التي تعتبر أن الله هو نتيجة وغاية، وليس قاضٍ يتعالى على التاريخ والكون. في نهاية القرن التاسع عشر، يحذف «نيتشه» كل ذكر للعالم الآخر والإلهيّ: في كون مغلق وأبدي، مكوّن من بحر من القوى العمياء، يُعتبر الإله المسيحي ملاذاً بلا مصداقيّة، يوهن قلب الإنسان. «لقد مات الله» واختفى الإله المسيحي، وأكثر من ذلك، نحن الذين قتلناه. انتهت المسيحية مع عالم الشفقة الخطيرة الخاص بها. يعلن نيتشه بصخب موت الله ولكنّه يعيد النظر أيضاً بكلّ تصانيفنا ومعاييرنا المنطقيّة. إنه يمثّل انقطاعاً في تاريخ الفكر. تنطفئ كل القيم ومعها أيضاً الله المحبة، إله المسيحيين. أما الإنسان النبيل، الأرستقراطيّ الذي يندرج في حركة إرادة القوة بعينها، فهو يمجّد طبيعته هو والطبيعة من حوله، ويكرّس ذاته للامتلاء الحيويّ، ذلك أن الأخلاق الأرستقراطيّة ترتكز على القدرة والطبيعة.

في نهاية القرن التاسع عشر، حين انتصرت الدروينيّة والتحوليّة –ليس من دون عناء– عاد الإنسان ابن الطبيعة وعندئذ بدا أن المذهب الطبيعي عند اليونان قد انتصر.

المسيرة العقلانية الهلّينية الغازية لم تحصل بسهولة. في كلّ قرن، كانت الرؤية المتعالية تجاهد بقساوة لتحافظ على الله، الذي هو مبدأ المبادئ، كقاعدة للكون. منذ البدء ناضلت الكنيسة ضدّ اللوغوس والعقل، اذ أرادت أن ينتصر الخلاص وكلمة الله. فلنتذكّر مقاومة الكنيسة البطيئة والطويلة للوقوف بوجه إدخال أرسطو إلى جامعات القرون الوسطى. ولنتذكّر أيضاً جيوردانو برونو، الذي أُحرق عام 1600 لأنه قال بالمذهب الطبيعيّ وأشار إلى لانهائيّة الكون. على هذا الصراع الطويل للإيمان ضدّ العقل، يشهد أيضاً الحكم على غاليليه.

خلال العصور المتتابعة، قامت حركات «محافظة» متنوعة جداً، سياسيّة، جماليّة، فلسفيّة، ودينيّة بمحاربة عقلانيّة منتصرة أكثر فأكثر، برزت في ميادين الحقوق، والديمقراطيّة والعلم. إن الانفجار الباروكي في القرن السابع عشر

وهو طراز خاص بفن العمارة اعتمده اليسوعيون، وردّة الفعل على الثّورة في نهاية القرن الثامن عشر، والرومنطيقيّة، كل ذلك يجسّد هذه المقاومة، على وقع الإدانات المسمومة التي كانت تصدرها المؤسسات الكنسيّة. فالرومنطيقيّة، بصورة خاصة، تشير إلى إعادة إحياء التراث اليهودي– المسيحي. واحد من أهمّ شخصيّاتها، شاتوبريان، كان من القلّة التي أدركت جيداً طبيعة الهجمة المعاكسة المطلوبة والتي تقضي باستعادة أسلحة الفكر الأوليّة المسيحيّة. ولكن بصورة عامّة، كانت الاستراتيجيّات دفاعيّة محضة، وكانت الانتفاضات تترجم بيقظة الفكر الدينيّ: إزاء تصاعد اجتياح العقل، فقد المشروع الأخلاقي، الذي ترتكز عليه الرؤيا التجاوزيّة للكون، قدرته التبشيرية الأصليّة، خاصة وأن قسماً من عناصره كان قد استوعبه الخصم. لن تتوقف الرؤية المسيحيّة عن التراجع، حتى ولو أنها ستطبع لفترة طويلة الحياة والفكر الأوروبيّين.

إن الصّعوبات التي ستقف حائلة دون انتصار أفكار العقل والطبيعة لم تأتِ من مقاومة الرؤيا المتعالية بقدر ما أتت من تأثيرات ونتائج فعل العقلانيّة ذاتها. ستنتاب العقلانيّة والمذهب الطبيعيّ أزمات تحول دون انتصارهما. ظهر الإنسان، الذي كان في البدء مركز الكون، شيئاً فشيئاً كعنصر معزول وطارئ في طبيعة لا محدودة، ولامتناهية. أكثر من ذلك، إن العقل البشريّ نفسه الباحث عن أسس مطلقة، اكتشف في القرن العشرين أن هذه الأسس (وبخاصة في الرياضيّات) التي كان يبحث عنها، ستبقى محظورة عليه أبداً. إن سلسلة الاكتشافات العلميّة الطويلة التي جعلت من الإنسان ابناً للطبيعة نشأ في سياق تاريخ الكون، ادّت أيضاً إلى النظر إلى الإنسان ككائن طارئ، ومن الممكن بل من المرجّح أن يكون عرضة للاختفاء، فوجوده عابر وليس غاية مطلقة. وهكذا تغدو الحيرة العامة نصيب إنسان القرن العشرين. إن ما يبدو في المعركة انتصاراً للمذهب الطبيعيّ يقود من جديد، للمفارقة، إلى «سقطة آدم» جديدة: ذلك أن الإنسان الذي أراد أن يعلو إلى قدرة إله بسلطان المعرفة، قد خسر فردوس اليقين الذي حملته إليه الرؤيا التجاوزيّة، وضاع في الحيرة الكاسحة والمطلقة. من تصدّع العقلانيّة هذا، انبثقت

في القرن العشرين حركة باتّجاه اللاعقلانيّ الذي لم يكن يوماً بنفس القوة، لقد تجلّت في الجماليّة الحديثة، كما برزت من خلال اهتمام العلم بالفوضى، والخواء، والشاذ. أليس التعبّد للاعقلانيّ هو تعبير مهمّ عن ارتباك الضمير المعاصر؟ إن الريبة الحاليّة تنذر بعودة ذلك «الجزء الملعون»، ذلك البعد اللاعقلانيّ، الذي طالما سعى الخطاب العلميّ إلى إفراغه.

في نهاية القرن الحالي، يتواجد كل من الخصمين بعد الآف السنين، ضعيفين متخلّطين، غير قادرين على الانتصار، ومحكومين بالعيش معاً في حالة عدم استقرار دائمة. إن ما يفرّقهما الآن بوضوح هو مفهوم مصدر القيم المتعالي عن الكون بالنسبة للواحد، والملازم للطبيعة بالنسبة للآخر. تعارك العدوّان، طيلة هذه الحرب، ولم تكن أسلحتهما ماديّة بل كانت أسلحة تفوقها قدرة، استطاعت أن تجرف حضارة برمّتها: هذه الأسلحة هي الأفكار.

-2-

قصّة الأفكار

إلامَ تشير الأفكار؟ هي ليست تركيبات فوقيّة أو انعكاسات، وليست عالماً منفصلاً ومجرّداً، إنما هي طاقات ديناميكيّة تمتلك وجوداً موضوعيّاً وتنتج الحضارات التي تخلقها وتنظّمها. هكذا هي الأفكار، تسلك مسلك الكائنات الفاعلة التي تتمتّع بقدرة ذاتيّة.

الأفكار

تولد الأفكار، ولها حياة خاصة بها؛ إنها تتغذّى وتتوالد، وهي في النهاية إلى زوال. إن هذا الكتاب، الذي يعتبر مشهداً عاماً تاريخياً لعالم الأفكار الغربيّة، ولهذا الفضاء الفكري الذي نلده، ثم نعود ونهتدي به، يهتم بالظروف التاريخيّة لبروز هذه الأفكار، وتطوّرها، ونهايتها بحكم كونها خاضعة لمرور الزمن. إن البشر الذين يواجهون خصومة الطبيعة ويصطدمون بالصراعات، لا يمكنهم أن يحيَوا من دون أن يبتدعوا أفكاراً. من أجل التأمّل والتفكّر في هذا العالم، وفي التاريخ وصراعاته، يلزمهم تصورات تمكّنهم من فكّ لغز الواقع، هي أنواع من الرسومات الذهنيّة التي بواسطتها يمكن الوصول إلى الكشف أو الفهم. ستقبض الأفكار على الواقع، كما قبضت على البشر وتحكّمت بهم.

ما الفكرة؟ هذه «كلمة– ملتقى» خضعت لتحوّلات دلاليّة عميقة عبر تاريخها: فالفكرة عند أفلاطون تشير إلى نموذج مدرَك للواقع، أمّا عند هيغل، فهي مبدأ الجدليّة عينه. تمثّل الفكرة في نظرنا، شكلاً مثاليّاً يعطي العالم إطاراً ومعنى، ويوحّد، وينظّم؛ ذلك أن الفكرة تجسّد وحدة جدليّة حيّة. إنها صورة غير ملموسة، لكنّها تجمع أحداث التاريخ، وترشدها، وتنيرها، وتقودها. إن التصورات الأساسيّة، كالتطوّر، والإنسانويّة، والعدل، والحقّ... التي بواسطتها يتأمل البشر العالم، هي

حقائق تتحكّم بكل شيء، وتنشر حياةً تتميّز بنشاط كبير، وتمتلك القوّة والسّلطة. تُظهر أفكار التطوّر أو الديمقراطيّة تلك الطاقة الخلاّقة الهائلة. أبعد من كونها تركيبات فوقيّة فقط أو عناصر محدّدة بتركيبة تحتيّة اقتصاديّة أو سياسيّة (ماركس)، تتطوّر الأفكار بفعل تاريخ خاص بها وبطريقة مستقلّة نسبياً، وقدرتها الخلاّقة التي تنبع من داخلها تتحكّم بهذا التطوّر وهذه الصيرورة.

تتميّز الفكرة عن الإيديولوجيّة التي هي نظام أفكار ومفاهيم مجتمعة حول بعض المبادئ الأساسيّة والهادفة إلى تفسير العالم. يقول ريمون ارون Raymond Aron: «نهاية الإيديولوجيّات، نهضة الأفكار» وهو عنوان لأحد أبحاثه. فالإيديولوجيّة، بالإشارة إلى الماركسيّة وهي الإيديولوجيّة بامتياز، تتضمّن عامة نقصاً، وعجزاً، وخطأً أو مغالطةً: فهي تعني مفهوماً للعالم وهميّاً أو مخادعاً، نوعاً من الخليط الذي تمتزج فيه اللاحقائق. لا تتماهى الفكرة مع الوهم الإيديولوجيّ، لأنها إنتاج روحيّ يرشد البشر وهو ضروريّ لهم. من الممكن أن تتحوّل الفكرة إلى تصور للعالم يتناسى الواقع، لكنّها تعني في الاصل قوّة روحيّة مليئة وصادقة، ونداء وواقعاً فاعلاً: إنها تصوّر موجِّه يشكّل أساساً للفكر. وفيما تتّسم الإيديولوجيّات بوصمة سلبيّة، تجسّد الفكرة تصوراً أكثر انفتاحاً، من دون أن تكون حياديّة. إذا كان لا بدّ لنا من الحكم على الإيديولوجيّات، كيف لنا أن نحكم على الأفكار، وهي أوكسيجين الحياة الإنسانيّة؟ من دون أفكار، لا يمكن للفرد إلاّ أن يتقهقر ويموت؛ يمكن للوجود أن يكون إنسانياً من دون إطار إيديولوجيّ ضامن ومُطمْئِن، ولكن لا يمكنه أن يكون إنسانياً من دون أفكار.

نحن نحيا في الأفكار: هي ليست بعيدة عنّا، إنها عنصر شبه طبيعيّ من وجودنا[1]، المحيط المغذّي حيث نعيش، وحيث نفكّر. معها نناضل ونلتزم. التطوّر، التاريخ، حقوق الإنسان، العقل، العلم: كلّها أفكار ليست حياديّة أبداً أو خارجة عن ذواتنا، بل تشكّل واقعاً موضوعياً كاملاً، وعالماً من التصوّرات العليا،

(1) Cf Jacques Schlanger, in : *Les grands Entretiens du Monde*, Le Monde Editions, p.7 sq.

ومجموعة من السلطات الخاصة والقائمة بذاتها. «للأفكار الأكثر حدّة استعداد للفتك يفوق استعداد الآلهة الأكثر شراسة. وكما الآلهة، الأفكار هي كائنات جامحة، فهي تتفلّت سريعاً من رقابة العقول، وتستحوذ على الشعوب، وتنشر طاقة تاريخيّة عظيمة... الوقائع عنيدة، كما يقول لينين. لكن الأفكار هي أكثر عنداً منها: تتحطّم الوقائع على الأفكار أكثر مما تتحطّم الأفكار على الوقائع»[1].

حياة الأفكار تتخطّى الفلسفة

لا يمكن للفلاسفة أن يحصروا الأفكار بذواتهم. إن الفنانين، والثوّار، والعلماء، ومؤسسي الأديان، والشّعراء ينظّمون هم أيضاً العالم ويتفكّرونه. هم أيضاً بحاجة إلى تصوّرات كاشفة، وفئات روحيّة جامعة. سنة 1789، أعلن رجال الثورة حقوق الإنسان وهي حقوق أساسيّة لكل الأفراد. وضعت اليهوديّة والمسيحيّة فكرة الخلاص كمدخل لحالة الغبطة الأبديّة بعد الموت، وكعودة إلى الله المتعالي، الذي فُصل عنه الإنسان بسبب خطيئة آدم، ويمكن ذكر أمثلة عديدة حول هذا الموضوع. ثم إنه لا يمكن اختصار تاريخ الأفكار بتاريخ المذاهب الفلسفيّة. تظهر الأفكار هنا في المعنى الواسع للكلمة: إنها تصنيفات فلسفيّة مجرّدة وأيضاً مفاهيم تتعلّق بالعلم، بالفنّ، أو بالدّين. في كل الأحوال، يحاول الفكر الإنساني أن يتخطّى تجزئة العالم الخارجي وأن يدخل إلى المبدأ الموحِّد، وهو الفكرة التي لا تُرى في اليوميّات العادية.

مشروعنا هو السّفر عبر الآراء الرئيسيّة، الموحّدة، التي تشكّل محاور ارتكاز ومراجع للناس كي يتفكّروا الوجود والكون.

الأفكار الكبرى التي نظّمت الغرب

الإنسان المرمي في العالم، الذي تهدّده خصومة الأشياء، يصوغ أفكاراً تساعده على فهم الطبيعة وعلى السيطرة عليها. الإنسان، الإنسانويّة، الإنسانيّة، التاريخ،

---

(1) E. Morin, *La Méthode*, 4, Seuil, p.121.

الشخص، الفرد، هذه التصنيفات الأساسيّة تنظّم فكر الغرب. وأما العقل، والعلم، والطريقة، والجدليّة، والنظام، والفوضى، والخواء، والمفهوم، والطبيعة، والتقدّم، والصيرورة فهي تعطي الثقافة الأوروبيّة معناها، هذه الثقافة المتأثّرة كما رأينا بالإرث اليونانيّ (الجدليّة، العقل...) وأيضاً بالارث المسيحيّ (اللامتناهي...). كل هذه الأفكار نظريّة، لكن ثمة أفكار تدير العمل الفرديّ والجماعيّ: الأخلاق، العدالة، المساواة، الكرامة، السعادة، الشخص، السياسة، الديمقراطيّة... إنها مفاهيم تتمازج فيها الرؤية اليهوديّة – المسيحيّة والمذهب الطبيعيّ اليونانيّ، وتؤسّس للفكر الأوروبي. اخيراً إن فكرة الجميل، والجمال، والذوق والجماليّة... تذكّرنا بأن الإنسان الأوروبي هو ذلك الإنسان الجماليّ، الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير.

هذه هي المضامين اليونانيّة، واليهوديّة، والمسيحيّة وغيرها التي سنلتقيها خلال رحلتنا[1].

ديناميكيّة الأفكار

تولد الأفكار، تتطوّر وتزول. في بحثنا هذا سنركّز على التاريخ الذي وحده يسمح بفهم أزمات مملكة العلوم المعنوية، وتراجعها، وثوراتها، وذلك من خلال مقاربة تاريخية. إنها أوروبّا التي ستظهر أمامنا في كل تشعّباتها الزمنيّة، أوروبّا التي هي ثمرة تمازجات صعبة.

(1) Cf. page 267, le glossaire consacré aux termes et aux idées étudiées dans ce livre.

–3–

تأثير الشرق

لا تبدأ مغامرة الأفكار الغربيّة في اليونان بل في الشرق. ذلك أن بين النيل والفرات حضارات تشترك في سمات عديدة غذّت الفكر الغربي: إن الشرق– اي بلاد ما بين النهرين، ومصر، والعبرانيين– هو مهد الروحانيّة الغربيّة.

قصّة الأفكار تبدأ في سومر

ثمة سابقة للأعجوبة الإغريقيّة والأعجوبة اليهوديّة. في بلاد ما بين النهرين جنوبي العراق الحالي، اخترع السومريّون، الذين نقلوا بعضاً من مفاهيمهم إلى الثقافة العبرية، اخترعوا الكتابة، وأسّسوا أولى «المدن – الدولة»، ووضعوا القوانين، وبلوروا أوّل مثال أخلاقيّ.

في مجال السياسة، ظهر «أول برلمان». حوالي عام 3000 قبل الميلاد «اجتمع أول برلمان معروف حتى أيامنا هذه في جلسة احتفاليّة. كان يتألف، كما برلماناتنا الحديثة، من مجلسين: مجلس الشيوخ أو مجلس القدماء، ومجلس دونيّ يضمّ كل المواطنين القادرين على حمل السلاح»[1]، كأننا في أثينا. نحت السومريّون أيضاً قيماً أخلاقيّة وقدّروا العدالة والحريّة، ومقتوا الشرّ والظّلم. وهكذا لم يخترع إنسان بلاد ما بين النّهرين الجنوبيّة فقط الكتابة الصوريّة، والرسومات التصويريّة المختزلة، بل وصل إلى الحضارة، وإلى مفهومَي الواجب والحقّ. كرّم آلهته وبحث أيضاً في موضوع القيامة. وهكذا فإن عدداً كبيراً من مؤسّساتنا وأفكارنا قد انطلق مع السومريين، هذا الشعب الذي زال منذ أربعة آلاف سنة.

ولكن سومر تركت لنا أيضاً رؤية للعالم نجد صداها في العالم الإغريقي. في البدء كان المحيط الأوّلي، ثم برز الجبل الكوني وفيه السماء والأرض ومنه ظهرت

(1) Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Champs-Flammarion, p.56.

الآلهة وأوّلها «أنليل» سيّد الفضاء الذي ينظّم العلاقات بين القوى العلويّة والبشر، ويفصل السماء عن الأرض. ثم ولد الكون تلقائيّاً من نوع من الخواء الأوّلي، وتطوّر بحسب مبدأ تقسيميّ، ونتج عن ذلك ظهور عدد من الآلهة، التي انتهى بها الأمر إلى خلق الإنسان، كي يخدمها وهي تعطيه الموت كأنها تستبقي الخلود لذاتها. يعطي هذا الرسم لطبيعة تحرّكها الأرواح الدور الأساسي: أما الإنسان الذي يحمله الموت، بلا رجعة، إلى حياة أبديّة في غياهب جهنّم، فهو ليس الاّ عنصراً من عناصر الطبيعة. ستتصدّر هذه الفكرة الأخيرة، التي تشكّل المصدر الوحيد لمجموعة الوقائع، ستتصدّر الفكر الإغريقيّ.

مصر والملكيّة ذات الجوهر الإلهيّ

يمتدّ تاريخ مصر القديم على آلاف السنين. كيف يمكن حصر هذا الفكر الممتد عبر هذه الفترة الطويلة في صيغ محدودة؟ ثمة أفكار تثبّتت على مدى هذه العصور.

إن ما يحرّك ويغذّي هذا الفكر هو مشروع أخلاقيّ سياسيّ، مبنيّ على قاعدة دينيّة. مسار الشمس، والعودة المنتظمة لفيضانات النيل وللفصول ادّت إلى تحديد أزمنة دوريّة بحتة[1]. ترتكز الحضارة المصريّة القديمة على رؤية للكون قريبة من رؤية سومر، وهي رؤية خالية من فكرة الزمنيّة الموجهّة المعروفة في الإرث اليهودي– المسيحي. كما في الثقافة السومرية، منبع الكون هو محيط سائل، نوع من الخواء الأصليّ. من هذا الخواء– الذي نجده أيضاً في أساطير الإغريق – يولد تلقائياً إله الشمس «رع» خالق الآلهة والعالم. يتّصل الملك المصري، وهو رجل وإله، ووسيط بين الإله والبشر، مباشرة بـ«رع»: هكذا تظهر مَلكيّة الحقّ الالهيّ، المكلّفة حفظ التوازن الكونيّ الذي يوجده الإله، وهي مَلكيّة مطلقة قائمة على قوانين تعبّر عن قوانين الكون، التي ينبغي على الملك أن يحترمها ويفرض احترامها. عدد من هذه القوانين أخلاقيّ يميّز بين الخير والشرّ: يحصل الملك وأيضاً خدمه على الخلود في العالم الآخر إذا هم احترموا القوانين والآلهة، وأحبّوا الإله

---

(1) Notons déjà l'importance de cette idée de cycle, constitutive de la pensée hellénique.

الخالق. فالخلاص بحسب الأعمال والطاعة للقوانين هو الموضوع الأساسي الذي ينظّم الحيّز السياسيّ – الدينيّ هذا. سيقود الملك إلى العالم الآخر خدمه، ورعاياه المستحقّين الذين خلصوا بفضل التحاقهم بسيّدهم. أما بالنسبة لـ «رع»، فهو إله خالق– إله له وجه إنسان يعلوه قرص شمسيّ، خالق الآلهة الأصليّة التسعة، وهو وإن لم يكن إلهاً واحداً، إلا أنه يظهر غير منفصل عن ظهور خاطف وسريع لفكرة التوحيد، وعن الإيمان بإله واحد.

هكذا نرى ظهور نموذج سياسي سيستمرّ طويلاً: مَلكية الحقّ الإلهيّ المكلّفة بتوطيد حكم الخير، وإعطاء الخلاص الأبديّ للبشر الأوفياء للملك. ذلك أن الخلود المجيد كان في صلب الحياة الدينيّة في مصر.

رسالة الكتاب المقدّس الكونيّة

ثم يأتي الكتاب المقدّس، أحد منابع الأفكار الغربيّة، ومهد حكمتنا وأخلاقنا. قبل الخوض في الثورة المسيحيّة الرائعة، نجد بعض المواضيع المؤسّسة في الفكر اليهوديّ قريبة جدّاً من أسرار الشرق وطقوسه. هكذا يبدو أن مفهوم الإله الواحد الذي هو ثمرة الكتاب المقدّس، وفكرة أساسيّة من افكار الغرب، إنما هو تعبير للفكر الدينيّ لدى شعوب الشرق القديم الذين اتّصل بهم العبرانيّون. إن إله إسرائيل، وإله يسوع، ولدا في الشرق الأوسط بين مصر وبلاد ما بين النّهرين. وتؤمن اليهوديّة بإله حقاً واحد، بخلاف شعوب الشرق الذين يعتقدون أن آلهة عديدة تنبثق من الإله الأوّل.

ولكن ما المفاهيم التي تحرّك وتوضح الرسالة الكونيّة التي جاءت في الكتاب المقدّس والتي أنجبت الفكر الأوروبي عبر المسيحيّة؟

عندنا أولاً كما سبق وأوردنا، فكرة الإله الواحد المطلق، وموضوع تعاليه الكامل. يُظهر الكتاب المقدّس طابع الله السرّي والفرداني. هكذا يولد مع موسى التوحيد الذي سيجد فيما بعد عند أشعياء الثاني (القرن السادس) ملء تعبيره: يهوه، كما قال جان بوتّيرو Jean Bottéro، هو خالق كوننا الوحيد وحاكمه.

يتمّم أشعياء الثاني فكر الأنبياء القدماء فيعطي مفهوم تعالٍ كامل منفصل عن كل ما هو مخلوق.

«هو الذي يرسل الأمراء إلى العدم،
ويعمل على إزالة قضاة الأرض:
ما إن بُذروا، ما إن زُرعوا،
ما إن غُرس جذعهم في الأرض،
حتى نفخ عليهم، فيبسوا
وحملتهم العاصفة كقشّة!
انظروا: من خلق هذه النجوم؟
من يُخرِج جيوشها في نظام؟
من يسمّي كل واحدة منها باسمها؟
(أشعياء، XL)

مع حزقيال ثالث الأنبياء الأربعة الكبار، تُعلن رسالة القيامة والخلاص، وتمهّد للمسيحيّة. سيعيد السيّد الحياة إلى «العظام الجافّة».

إن تأثير الكتاب المقدّس على مغامرة الأفكار الغربيّة يظهر في الوقت نفسه من خلال مفهوم الإله الواحد الحقيقيّ، المنفصل قطعاً عن العالم الدنيويّ، وكذلك من خلال الوعد بالقيامة ونموذج مثاليّ للحياة يرتكز على الحكمة، وأسلوب الحياة بحسب قانون يهوه. التعالي المطلق لإله واحد، الخلاص والحكمة، تلك هي الأمور التي تركها لنا الكتاب المقدّس. لقد أرسى الإغريق أسس العلم والعقل، ورسّخت اليهوديّة الثقافة في رؤية ما هو متعالٍ علينا. ستحقق المسيحيّة مُثل الحكمة العبريّة، ورسالة أشعياء الثاني. «سواء تبنّينا رسالة الكتاب المقدس أم لا، سواء ربطناها بالله أم لا، فإن الكتاب المقدّس يلخّص بلا شك إحدى أسمى مراحل البشريّة»[1](3).

مع الاقتناع بالوحدانيّة المطلقة والتعالي الكامل لله، ومع الإيمان والوحي، ومع إعلان البشرى الخلاصيّة، يؤسّس الكتاب المقدّس للعالم الغربي. يكلّم الشعب

(1) J.Bottéro, *Naissance de Dieu*, Folio Histoire-Gallimard, p.179.

اليهودي الله بواسطة أنبيائه، ويحاوره، ويوجده في فرديّته: الرسالة المسيحيّة موجودة في التأكيد التوحيديّ الذي يعلنه الكتاب المقدّس. الإنسان المخلوق على صورة الله، يتملّك العالم (سفر التكوين، 1، 26) ويتسلّم من الله وصايا تحدّد الخير والشرّ؛ كلّها مواضيع مؤسّسة للفكر المسيحيّ وللغرب كله. هكذا تظهر اليهوديّة ومن بعدها المسيحيّة كمشروع أخلاقيّ.

دوام التّقليد الشرقي القديم

ليست الأفكار الكبرى في الغرب إغريقيّة– أوروبيّة فقط، بل هي أيضاً مشرقيّة. إن المجالات والمسارات المتعدّدة حيث تولّد الفكر الغربيّ قد تشكّلت في سومر، في بلاد ما بين النهرين، في مصر وفلسطين. لقد تولّد الغرب وأوروبّا من أجيال مشرقيّة ومدن مدفونة منذ آلاف السنين.

القسم الأول
الأفكار المؤسّسة

1- اليونان القديم

2- إرث روما

3- الثورة المسيحيّة

إن اليونان، والرومانيّة، والمسيحيّة، وهم ورثة الشرق، قد أنجبوا الثقافة الأوروبيّة، وامدّوها بالركائز؛ إذا كان التأسيس يعني التّنظيم بواسطة مبادئ موحّدة، يمكن القول إذاً إن هذه الأنماط الثقافيّة الثلاثة هي مؤسّسة للغرب.

إن أفكار اليونان القديم (العقل، التاريخ، الحقّ، الجميل والجمال...) اخترقت أولاً العالم الرومانيّ ومن ثم الحضارة في أوروبّا. إن هذه المفاهيم في سعيها إلى الشموليّة، إلى ما هو مقبول من كل العقول، قد طبعت كلّ أنماط فكرنا.

أوجدت المسيحيّة معطيات جديدة، تآلفت مع معطيات اليونان القديم وروما، وما زالت تصوغ حاضرنا. ما الذي أبرزته فجأة الثورة المسيحيّة؟ إنه الله، المطلق الواحد، الكلّي القدرة، إنها الطبيعة المخلوقة من العدم، إنه التاريخ المزوّد بمعنى...

هكذا ولدت الأفكار الأوروبيّة، ثمرة الهلّينيّة، ثمرة روما والسرّ المسيحيّ.

-1-

اليونان القديم

إنّ تأثير الأفكار اليونانية والفكر اليونانيّ كبير، ذلك أنه، في كل لحظة يقرأ الإنسان فيها، أو يذهب إلى المسرح أو يستعمل مفردات طبيّة أو علميّة، فهو يتكلّم اليونانيّة، يفكر باليونانيّة، ويتنشق هواء القرنين الخامس والسادس الاثينيّين، بل هواء الحضارة الهلّينية التي حملت إليه أخلاقيّة إبيقور و(«عناصر») إقليدس.

اختراع التاريخ، والديمقراطيّة، والعدالة... لقد ولَّدت الحضارة اليونانيّة نماذج ثقافية تتمتع بطاقة أسطورية. برزت هذه الأفكار ببطء انطلاقاً من شكل نظام سياسي اختاره الشعب اليونانيّ لنفسه: وهو «المدينة» (Polis) التي تكوّنت فعليّاً وتحقّقت خلال القرن السادس قبل المسيح. لم يتكوّن فقط نظام الفكر السياسيّ بل فكر العقلانيّة أيضاً: أكّد الخطاب العقلانيّ على خاصّيته، بينما برزت إبداعات ثقافيّة وسياسيّة رئيسيّة منها: أفكار حول العقل، والإنسان، والطبيعة، والأخلاق، والسعادة...

المدينة اليونانيّة

المدينة Polis: تعني هذه الكلمة في اللغة اليونانيّة المدينة، وبالتعميم، منطقة مأهولة، تخلّصت من البربرية، وهي شكل خاص من أشكال العالم اليونانيّ القديم، إنها جماعة تسعى لإيصال الأفراد إلى حياة إنسانيّة كاملة.

منذ الحقبة السّابقة للعصور الكلاسيكيّة، اخترع اليونان «المدينة»، وقد ساهمت الحركات الاستعماريّة الكبيرة، وتوسُّع اليونان في آسيا، إلى تطوّر هذه المدينة التي تكوّنت في البدء في المدن المستعمَرة ثم في البلد الأمّ وأثينا. وهكذا تنظّمت مدن لأنه لم يكن إذن وجود لدولة يونانية منظّمة.

تعني المدينة كياناً سياسيّاً ذا بنية مُحكمة التنظيم، مستقلاً، وسيّداً

داخل أراضيه الخاصّة.

المدينة أو قوّة الخطاب

على ماذا يشتمل هذا الشكل السياسيّ السياديّ، ولماذا ولدت أفكار عديدة حاسمة، علميّة، أو فنيّة في هذا الإطار بالذات؟ ماذا حدث إذاً؟

من المدينة البدائيّة وإلى المدينة النظاميّة الكلاسيكيّة، تبلورت صدارة الكلمة. وكشفت المدينة اليونانيّة قيمة الخطاب المنظّم المفيد. من ضمن الآلهة، والأبطال، والشخصيّات الميتولوجيّة، ظهرت إلهة هي بيتو Peithô، أو الإقناع، التي ترافق أفروديت. لعبت البرهنة والمناقشة دوراً مهمّاً في هذه المدينة التي ترتكز على قوة الخطاب والتي ستجد نفسها لاحقاً قادرة على خلق أفكار جديدة.

«لم تعد الكلمة العبارة التقليدية[...] بل هي النقاش المعاكس، والمناقشة، والبرهنة. إنها تفترض وجود جمهور تتوجّه إليه كما تتوجّه إلى قاض يحكم في نهاية المطاف، برفع الأيدي، بين طرفين موجودين في حضرته. هذا الاختيار الإنساني الصرف هو الذي يقيس قوّة الإقناع في الخطابين والذي يضمن فوز واحد من الخطباء على خصمه»[1].

علمت المدينة الهلّينية – وأثينا بصورة خاصة – طريقة استعمال اللوغوس، الكلمة، التي هي أيضاً الفكر. يذكّر الشكل الديمقراطيّ والسفسطائيّة بأن الخطاب هو ملك عظيم. يجدر هنا ذكر سقراط وتساؤله. لقد استسلم اليونان لنشوة الكلام واكتشفوا بفضله سلطات العقل.

المدينة والقانون المكتوب: المشرّعون الأوّلون

لا تستلزم المدينة فقط قوّة الكلمة والخطاب المبرهن بالحجّة: لقد حقّقت مع المشرّعين الأوّلين، كتابة القوانين، جاعلة من الإنسان حيواناً سياسيّاً حقيقيّاً. خلال الحقبة ما قبل الكلاسيكيّة، سمّت مدن عديدة مشرّعين، فظهرت مع دراكون

(1) J-P Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Quadrige-PUF, p. 45.

وسولون (Dracon et Solon) خاصةً المدينة الحقيقية في إطارها القانوني.

في نهاية القرن السابع، هزّت أزمة عنيفة مدن العالم اليونانيّ المتطوّرة كلها. كانت فئة الفلاحين والحرفيين تعيش في ظروف قاسية جداً: انتصر عند ذلك قانون الأقوى في مدينة كان يسودها الاستبداد، بما أن القانون المكتوب (nomos) لم يكن بعد قد ركّز النظام الحقيقيّ. من هنا اللجوء إلى «عضو لجنة التشريع» (nomothète) هذا الموجّه للقوانين التي بفضلها ستتكوّن الأفكار القانونيّة الكبرى في الغرب.

في نهاية القرن السابع، أُسند إلى دراكون، في قلب أثينا الممزّقة بالنزاعات، وضع القوانين خطيّاً. استبدل العدالة العرفيّة بسلطة الدولة القضائيّة. التشريع الدراكوني حول الجريمة معروف تماماً: بدأت منذ ذلك الوقت تجرى الدعوى امام محاكم وهكذا أُنقذ المذنب من ثأر العشائر، إذ توسّطت الدولة – المدينة كحَكَم كلّي القدرة. تأسّست المدينة في العدالة، ومن قرار التأسيس هذا ولد نظام الحقّ.

يُعدّ سولون (640 – 558) من بين حكماء اليونان السبعة. ابتكر هو أيضاً عملاً قانونياً، عملاً لا يُعرف بالضبط مداه. لكن الجديد الذي أتى به سولون في مجال العدالة هو أنه خلق محكمة شعبيّة، وكان يشدّد على دورها كحَكَم متجرّد.

إذن أحلّ المشرّعون القانون المكتوب مكان القانون العرفيّ. ظهر هنا اختراع سياسيّ للمدينة اليونانيّة، اختراع أعطى للمدينة حماستها وروحها. أضاء خلق القانون عبارة أرسطو المشهورة: «الإنسان حيوان سياسيّ». تعني المدينة هذا المحيط حيث ينظّم القانون الجماعة ويحضّرها للمواطنيّة.

إذا كان اليهود قد عرفوا منذ زمن طويل قانوناً مكتوباً ذا مصدر إلهيّ يفرض نفسه بصورة مطلقة، فإن اليونان قد وضعوا قانوناً أقرب إلى الإنسان منه إلى الآلهة. يوجد إلى جانب الأوامر التي تفرضها الآلهة منذ القدم قانون لا علاقة له بالوحي. القانون المكتوب إنسانيّ، خلقه العقل ويمكن تعديله كي يتناسب مع الظروف الاجتماعيّة.

إرساء الديمقراطيّة

يضاف إلى القانون إحلال الديمقراطية البانية لعقلانيّة جديدة. بدّلت قاعدة الديمقراطيّة فن البرهنة إلى إوالية سلطة حقيقيّة. في الوقت نفسه، أصبحت الكلمة مليكة، وبفضل السيطرة على اللغة، برز الفكر أو اللوغوس.

في نهاية القرن السادس وخلال القرن الخامس، وُلد نظام سياسيّ حيث السلطة تنبع من الشعب: عُمّمت صفة المواطن كاملة على كلّ السكان الذكور الذين لهم الحقّ نفسه في الكلام داخل مجلس الشعب. (Ecclesia) مجلس الشعب الذي يعاونه مجلس الخمسمئة (Boulè) يقبض على السلطة. الشعب اذاً هو الذي يحكم وجمعيّة الشعب هي السيدة المطلقة للّعبة السياسيّة والجزء الرئيسيّ في هذه الديمقراطيّة المباشرة، ولكنها نخبويّة، بما أن النساء، والغرباء، والعبيد، قد أُبعدوا عن الحياة العامة.

الديمقراطيّة القديمة هي إذاً محدودة في عدد المواطنين الذين يشاركون في الحكم، وهي ممارسة مباشرة: يجتمع الشعب تقريباً عشر مرّات في السنة لتقرير مصير الجماعة. وكان للخطاب المدعوم بالحجج السلطة المطلقة. أمام كل مشروع في جدول الأعمال، كان المنادي يلفظ العبارة التقليديّة: «من يطلب الكلام؟» من هذا التبدّل الحاصل في وضع الكلام وُلد نوع ثقافي مبتكر.

خلق القرن الخامس الأثينيّ، عن طريق اختراعه للديمقراطيّة السياسيّة، أساليب عالمية، متولّدة من قوة الخطاب المدعوم بالحجج، من التاريخ والطب... الخ. بعد إيونيا، بلورت أثينا أفكاراً يمكن أن تعني كل إنسان، في كل مكان.

العقل، الجدليّة، التاريخ

العقل ما قبل سقراط

قبل الكلام عن «المعجزة اليونانية» يجب الاعتراف بأن المدن اليونانيّة المنفتحة على الحوار والديمقراطيّة، قد اخترعت نموذج عقل مكرّس للفكر النظريّ والمُعلمَن، والمتحرر من نظام الأسطورة: عقلانية نوعاً ما «علمانية»، تنظّم التجربة دون

اللجوء إلى مبادئ لاهوتية. المقصود في الحقيقة هو عقل نظريّ، لم يعد مرتبطاً، كما هي الحال بالنسبة للشرقيّين، بصنع المعجزات أو بأسرار إلهية: تحرّر الفكر اليونانيّ ببطء من الوعي الأسطوريّ أو الدينيّ وأسس العقل الإنسانيّ: اللوغوس هي كلمة يونانية تعني في الوقت نفسه الكلام، والخطاب، والعقل.

بدأت مغامرة الأفكار الكبيرة ليس في اليونان القارّي، بل في إيونيا. في المدن الإيونيّة المنفتحة على التجارة، والناشطة شرقي البحر المتوسط كله، والمتّجهة نحو أنظمة ديمقراطيّة، برزت أجواء ملائمة لفكر حرّ. في آسيا الصغرى، من جهتي بحر إيجيه، حيث تنظّمت مدن صغيرة مستقلّة، اتّسعت دائرة العقلانيّة المستقلة. في عالم متأثّر بالتقنيّات ويمارس الأبحاث الجماعيّة، ومهيّأ للأسفار أي لجميع أنواع التواصل، وُلد عقل شبه علمانيّ. في ميليت، المدينة الأكثر نشاطاً وغنىً في إيونيا، اكتشف هذا العقل الناشئ سلطته. وضع تاليس Thalès، وأنكسيماندر Anaximandre، وأنَكسيمان Anaximène صورة للكون تلغي كل ميتولوجيا. فسّرت مدرسة ميليت الكون بلعبة مبدأ وحيد، هو الماء بحسب تاليس، وهو اللامتناهي بحسب أنَكسيماندر، أوالهواء بحسب أنكسيمان. إننا هنا أمام أوّل تصوّر لتفسير إيجابيّ، صادر عن العقل، هذه الفكرة الجديدة التي تتمثّل في تفسير الواقع بطريقة منطقيّة: تتجه الكوزمولوجيا اليونانيّة نحو العقلانيّة.

هذا اللوغوس – العقل موجود أيضاً عند هيراكليتس الأفسسي (540 – 480) وهو المفكر الأكثر عمقاً بين المفكّرين الذين سبقوا مجيء سقراط الذي يضع فكرة الصيرورة في المرتبة الأولى: (panta rhei: كل الأشياء تمضي). داخل هذا السياق، يحكم اللوغوس كلّ شيء: إنه يعني قانون القياس والنسبة. اللوغوس كلمة يمكنها أن تعني كل شيء، العقل المتّزن كما الكلمة، التفكير السليم كما الكلام... كشف هيراكليتس عن قانونٍ ليس إلا قانون العقل أو اللوغوس الذي يسري في الكون كلّه، داخل الطبيعة phusis.

العقل logos والطبيعة phusis

يجب ذكر الرابط القوي بين فكرة اللوغوس وفكرة الطبيعة. العقل والطبيعة لا ينفصلان في الفكر الهلّيني الذي شهد بروز هذا المفهوم الأساسي وتكوّنه. ماذا تعني كلمة (phusis) اليونانيّة (طبيعة)؟ هي القوة الكلية للوجود، القوة الكونية، القوة المتفوّقة حيث يوجد الإنسان. لقد رُمي البشر كلهم في الطبيعة التي لها سمة إلهية بحدّ ذاتها، والتي منها يتأتّى كل شيء.بما في ذلك الآلهة التي لم تخلق الطبيعة، بل تدين بنشأتها إليها. قال تاليس Thalès إن الطبيعة ملأى بالآلهة، وهذا يعني أنه حتى الآلهة توجد داخل الطبيعة التي هي مصدر الحركة، هذه القدرة على النموّ الملازمة للأشياء كلها. يمكن التكلّم عن مذهب طبيعيّ، عن فلسفة للطبيعة مرتبطة بشكل وثيق عند اليونان بالعقلانيّة. فيما بعد، وانطلاقاً من القرن الثالث قبل الميلاد، أعطى الأبيقوريّون والرواقيّون، هم أيضاً، لفكرة الطبيعة دوراً محوريّاً. المقصود التقيّد بالطبيعة، التي لها صفة إلهيّة بحدّ ذاتها، من دون أن تستقي هذه الصفة من أي وجود إلهيّ أسمى منها. إن مجيء المسيحيّة أدخل إلى الأذهان فكرة طبيعة أوجدتها إرادة الله وبالتالي مجرّدة من أي صفة إلهيّة أو مقدّسة.

في اليونان، ابتداءً من تاليس، ومروراً بهيراكليتس الأفسسي، وإلى ما بعد ذلك بكثير، برز لوغوس متداخل مع الطبيعة.

العقلانيّة السفسطائيّة

لكن اللوغوس هو أيضاً، في الفكر الهلّيني، ابن الخطابة، حدث هنا تغيير في المنظار، مع السفسطائيّين، أصبح الإنسان – وليس الطبيعة – محور التفكير، بنى السفسطائيّون فكراً عقلانياً يركّز اهتمامه على الذات الإنسانية، وعلى المدينة، والحياة العامّة.

لم يكن لأساتذة علم الخطابة صيت حسن. إنهم أناس غير جديرين بالتقدير، جشعون من الناحية الماليّة، ويلجأون إلى الحجج المريبة: إنهم يتقنون فن المحاججة الخدّاعة. وقد انتقدهم أفلاطون من قبل؛ أما في يومنا الحاضر، فالسفسطائي ليس

أكثر من دجّال على صعيد الكلام، وهدفه إيقاع محاوريه في المغالطة.

في الحقيقة، السفسطائيّون هم ببساطة أساتذة بلاغة يتنقّلون من مدينة إلى أخرى، وأساتذة خطابة يعلّمون فن الكلام أمام جمهور. وهم إذ يعلّمون كيفيّة الدفاع عن أطروحة أيّاً كانت قيمتها، وإذ يبيّنون طرق الفوز على الخصم في مناقشة معينة، إنما يساهمون في بناء «العقل – الخطاب». في نظام، حيث الإقناع هو معطى أساسيّ في اللعبة السياسيّة، تعلّم السفسطائيّون الدفاع عن الأطروحة والأطروحة المضادّة بالبراعة نفسها. إن العقل وهو بالنسبة إليهم وجه الإنسان الذي يتكلّم، يتّصل بامتلاك اللغة، بطريقة بناء الخطاب، وبطريقة التّعبير عن الفكر. من هذه الناحية، ثمّة شبه بين العقلانيّة وتقنيّات الإقناع. المقصود تعلّم المناقشة، وتنظيم مناظرة خطابيّة. بالفعل ساهم السفسطائيّون، وهم معلمو الفكر والمناقشة، في بناء عقل سياسيّ واجتماعيّ. وإذ وضعوا تقنيّات الخطابة، ساهموا في بناء العقل باعتباره ملكة اجتماعيّة تؤثر في الناس. إن السفسطائي هذا «المفكِّر»الذي يجيد الكلام، إذ يعلِّم المتكلّم طريقة التفوّق على منافسيه، إنما يبني مفهوم العقل. إنها الطريقة التي اتّبعها بروتاغوراس Protagoras d’Abdère (484 – 404)، وجورجياس دي ليونتيوم Gorgias de Leontium الذي مات سنة 380 عن عمر ناهز المئة، وبروديكوس دو سيوس Prodicos de Ceos وهيبياس Hippias d’Elis. تأكّدت مع السفسطائيّين وخاصة مع بروتاغوراس فكرة الإنسان: الإنسان هو مقياس كل الأشياء، فبه يتحقّق وجود الأشياء الموجودة، وعدم وجود الأشياء غير الموجودة. إن السفسطائيّين الذين اخترعوا الفكر السياسيّ، هم أيضاً إنسانويّون جعلوا من الإنسان محور التفكير؛ لكنهم لعبوا دوراً غامضاً على الساحة الفكريّة في القرن الخامس.. زعزعوا الحقائق التقليديّة، الأخلاقيّة كما الدينيّة. لم يعد هناك قيم ثابتة وعالميّة. لقد فتحوا الباب للمذهب الارتيابيّ، بل لمذهب الفرديّة، وحتى للمذهب العدميّ: قوّض تعليم السفسطائيّين القيم التقليديّة.

اختراع الجدليّة: عقلانيّة عالميّة

أراد أفلاطون وضع حدّ لهذه الازمة، وإعادة إحياء اللوغوس العالمي. في مواجهة كلام السفسطائي (النسبي)، كرّس العقلانيّة كوظيفة فكر صحيح يستند إلى منهج هو الجدليّة. ها هو العقل المرتبط بالفكرة، وهي مفتاح الحقيقة والمعرفة، نموذج كل شيء، حقيقة غير ملموسة لكنها حقيقيّة أكثر من الكائنات المحسوسة العابرة. تأكدت العقلانية كمسار ارتقاء إلى الفكرة، كجدليّة، كحركة ارتقاء منظّمة نحو الماهيات. فالعقل يهدف إلى بلوغ العالميّ.

تعني الجدليّة الأفلاطونيّة، في هذا الإطار، طريقة علميّة وفلسفيّة تهدف إلى ما يتجاوز الخاص البسيط: إنها تقضي، بعد الارتفاع إلى مستوى الماهيّات والخير، بنزول الدرج من جديد والعودة إلى الواقع. تتطوّر العقلانية وتتكوّن عبر هذه المشاركة في الأفكار وفي الوجود الذي هو الواقع الحقيقي. عندما بنى أفلاطون عقلانيّة جدليّة، أبرز الوجود، وهو المكوّن الأساسيّ للثقافة الهلّينية. إن اللغة اليونانيّة بخلاف أنظمة لغويّة أخرى قادرة على نحت هذه الكلمة التي ستصبح محوريّة في الفكر الأوروبي.

التاريخ، اختراع يونانيّ

اخترع اليونان أيضاً التاريخ. وبحسب شيشرون فإن هيرودوتس (484 – 425) هو أبو التاريخ. كان هدف بحثه (historia) المحافظة على ذاكرة الأحداث. سافر كثيراً، حتى أنه ذهب إلى مصر وإيطاليا الجنوبية، وبابل. سعى هذا الرجل الذي وُلد في آسيا الصغرى، بفضل فضوله الفكريّ، إلى تحقيق عمل تاريخيّ وجغرافيّ.

«هذا هو البحث الذي نشره هيرودوتس، كي لا يؤدّي الزمن إلى نسيان أعمال البشر، وكي لا تبقى رائعة مهمة حقّقها اليونان والبرابرة من دون أن تعرف الشهرة في يوم من الأيام».

أما توسيديد Thucydide (460 – 396) فولد في أثينا وخصّص عملاً مكثّفاً للحرب التي جرت بين أثينا وسبارطة وامتدت من سنة 431 إلى سنة 404. وإذ كان

مهتمّاً بالوقائع ويريد أن يكشف الحقيقة، فلم يكن ليجهل الفكر النقديّ، وقد أثار تحليله لأسباب حرب البيلوبونيز Péloponnèse إعجاب المؤرّخين الحديثين.

العقل العلميّ والرياضيّ

الفكر العلميّ وفكرة العلم

أبرز اليونان بعض صفات الفكر العلميّ المستقبليّ. بالتأكيد ليس المقصود طريقة علميّة بحد ذاتها، ولا نظام استقصاء مترابطاً بمنهجيّة محددة. لم يكن مفكّرو مدينة ميليتُس يمتلكون مثل هذه الأداة التي ستتكوّن فيما بعد لتشكّل في عصر النهضة والعصر الكلاسيكيّ أحد أطر الفكر الحديث.

إلاّ أن مفكّري مدينة ميليتُس خلّصوا الفكر من الآراء المسبقة؛ كانوا يعتبرون صحيحاً كل ما يمكن برهنته أو إثباته؛ قالوا بأن الظاهرة الطبيعية تتأتى من ظاهرة طبيعيّة أخرى. عندما كانوا يريدون تفسير حدث ما، كانوا يتركون الآلهة خارجاً. لا تشير هزة أرضية، أو برق، إلى غضب زفس أو بوزييدون، إله البحر. إنها ظواهر طبيعية، غير عرضية، وغير خاصّة، وتتطلب نوعاً من التفسير الذي يصحّ عالميّاً. قبل أرسطو، سعى مفكّرو مدينة ميليتُس إلى اكتشاف العالميّ والجوهريّ. بالإضافة إلى ذلك كانت ممارسة النقد والمناقشة العقلانيّة تعطي لتحقيقاتهم حيويّتها. كان الفلاسفة اليونان الأوائل ينتقدون أفكار بعضهم البعض وهذا ما كان يعطي الحيوية لكل بحث.

من هنا، وُلد موقف علميّ تجاه الحقيقة. في القرن السادس قبل الميلاد، استُحدثت الظروف الفكريّة لبعض الأفكار العلميّة فنشأ علم عقلانيّ. فيما بعد، أي في نهاية القرن الخامس وبداية القرن الرابع، أرسى أفلاطون فكرة علم يستند إلى مرجعيّة الماهيّات، وهي الحقائق الوحيدة الثابتة والتي يمكن بالتالي التعرّف عليها؛ إنه علم يُختصر في الرياضيّات. ثم جاء أرسطو وطوّر في القرن الرابع أفكاراً محوريّة: ليس من علم إلا علم الضرورة الذي يشتمل على معرفة الوقائع التي لا يمكن أن تكون مختلفة عمّا هي عليه. ميزة علم الطبيعة هي كشف الأسباب المسؤولة عن الظواهر.

من هذه الزاوية، وضع أرسطو مقدّمات الحتميّة العلميّة التي ستتبلور في المستقبل. بصورة عامّة، أعطى أرسطو، بوصفه فيلسوف تجريبيّ، الأولويّة للمنهج العلميّ الذي يهتم بالمحسوس، وبالمستندات التي تسمح ببناء نظرية معيّنة انطلاقاً من البحث عن المعلومة. الجهد الذي يبذل في سبيل التوثيق هو، في نظره، الأهمّ. وإذا كان أفلاطون قد قدَّم الأشكال والهندسة على العلم، فإن أرسطو عرف حقيقة الوقائع. إن اليونان جعلنا نتقدم اذاً في نهجي المقاربة العلمية: التجريد الرياضيّ (أفلاطون) والبحث عن المعلومة (أرسطو). عادت الحداثة بدءاً من النهضة لتسلك من جديد هذين النّهجين: معطيات الاختبار (باكون) وترييض الواقع (غاليليه).

اذاً، بدأ العلم فعليّاً مع اليونان: من تاليس إلى أرسطو وإقليدس تلألأ الفكر اليوناني في كثير من الأحيان بأنوار ساطعة.

فكرة العدد والتفسير الرياضيّ للكون

ما الأفكار العلميّة التي بناها اليونان؟

يُذكر أولاً تأسيس المذهب الذرّي، مع أن ذلك لا يعني وضع نظرية علمية. ظهر لوسيب Leucippe، وديموكريت Démocrite وأبيقور Epicure كرواد للعلم الحديث. قسموا كائن برمنيدس Parménide إلى جسيمات لا نهاية لها، هي الذرّات وهي أجزاء لا يمكن تقسيمها، وغير مولودة، وغير قابلة للتلف. الواقع مؤلف فقط من الذرّات ومن الفراغ. شكل، نظام، وضع الذرّات، كلها مبادئ عقلانيّة تفسيريّة، نظَّمت تصوّراً للعالم سوف يتحكم طويلاً بالفكر الفلسفيّ والعلميّ.

لكن الانتصار الأهمّ للعقلانيّة العلميّة هو في مجال الرياضيّات والهندسة وعلم العدد. بدءاً من القرن السادس ق.م. أولى الفيتاغوريّون اهتمامهم للعدد، وطوّروا علم الحساب كمادّة نظريّة.

فيتاغورس ده ساموس هو شخصيّة يونانيّة تكاد تكون أسطوريّة، وفيلسوف وعالم بالرياضيّات رأى في الأعداد مبادئ كل الأشياء ومبدأ الكون. هذا الرجل

الذي أسس جمعيّات روحيّة، وجمعيّات سريّة تشتمل على أسرارٍ دينيّة، كان أيضاً رجل علم وفيلسوفاً (لم يكن من فرق بين العلم والفلسفة في تلك الحقبة)، أدرك في الأعداد ماهيّة الواقع. لكن إذا كان كل شيء عدداً، ألا يجب تفسير أو توضيح هذا الصنف الأساسي من الإدراك الذي ليس له، في الواقع، تعريف مقنع؟ من هنا الملاحظات حول العدد المزدوج والعدد المفرد التي نجدها في الكتاب التاسع من مؤلف إقليدس «العناصر» والتي يعود تاريخها ربّما إلى أوّل مدرسة فيتاغوريّة، ومن هنا جاء اكتشاف الأعداد المتجانسة والكاملة.

«يُقال عن عدَدين إنهما متجانسين إذا كان الواحد يساوي مجموع القواسم الخاصة بالآخر».

«يقال عن عدد إنه كامل إذا كان يساوي مجموع قواسمه الخاصة».

اعتبار الأعداد مبادئ كل الأشياء، وافتراض أن السماء هي سلّم موسيقي وعدد، كلها مواضيع ترسي قواعد تفسير رياضيّ للكون. أهمية هذا البحث واضحة. «يُعتبر الفيتاغوريّون أول منظّرين جرّبوا، عن قصد، أن يؤسّسوا معرفة الطبيعة على أساسٍ كميّ، ورياضيّ، وهذا يضعهم عند نقطة انطلاق ما سيكون عليه العلم في تطوّره بالغ الأهميّة»[1].

إن الفيتاغوريّين وهم أول من أطلق تصوّراً رياضيّاً للكون شعروا بالاضطراب عندما اكتشفوا الأعداد اللاعقلانيّة، التي لا يعبَّر عنها بعدد صحيح أو كسري. فهموا بالفعل أنه يستحيل التعبير بواسطة أعداد صحيحة عن نسبة ضلع مربّع إلى قطره. شكّلت مسألة الأعداد اللاعقلانيّة نوعاً من الصدمة للفكر القديم. وفق الاعتقاد السائد، إن الذي توصل إلى الكشف عن هذا السرّ مات غرقاً، لأن هذا الكشف التدنيسيّ جلب العقاب. لم تعد الأعداد العقلانية تشكّل هذا الحل العالميّ الذي كان يستهوي الفيتاغوريّين الأوائل.

يمكن لهذه الأزمة أن تفاجئنا. فقد عرف اليونان عصراً ذهبيّاً للرياضيّات، ولنظريّة العدد، امتد من مرحلة ما قبل سقراط حتى إقليدس وما بعده. ما يفاجىء

(1) G.E.R. lloyd, *les débuts de la science grecque*, La Découverte, p. 37.

في هذه القصة هو الأولويّة المعطاة للعدد الصحيح. وحده العدد الصحيح عند اليونان هو في الحقيقة عدد.

إذا كان اليونانيّ هو المدافع عن العدد الصحيح، وإذا كان علماء الرياضيّات اليونان يعطون الأولويّة لهذا النوع من الأعداد، أليس سبب ذلك أنهم يفضّلون المتناهي والمحدود، كون اللامتناهي يشكّل بالنسبة إليهم معضلة كبرى؟

المتناهي واللامتناهي

تشكّل أفكار المتناهي واللامتناهي مثالين ثقافيّين أساسيّين يتيحان فهم الفكر الغربي. العدد الصحيح والمنتهي صنوان عند اليونان، وغالباً ما كانت تجري مقاربة مفهومي اللامتناهي واللامحدود (الذي ليس له حدود) بطريقة تحقيرية.

غير أن بعض المفكّرين – كالايونيّين – يقولون بمبدأ العالم اللامتناهي. أما مفكّرو مدينة ميليتُس، فلم يرفضوا اللامتناهي، بل قالوا بفرضيّة وجوده في نظريتهم حول تكوين الكون. هكذا وصف اناكسيمندر باللامحدود مبدأ العالم الذي نشأ من خواء مبهم وبلا حدود. بالنسبة لاناكسيميد، السبب الاوّل للعالم هو الهواء اللامتناهي، بينما استند هيراكليتس إلى سلسلة لامتناهية من العوالم. مع المذهب الذرّي الذي أسّسه لوسيب Leucippe وديمقريط Démocrite (460 – 380 قبل المسيح) الذي عاصر سقراط، ظهر وجه جديد للامتناهي. الذرّات، هذه العناصر غير القابلة للقسمة، توجد بأعداد لامتناهية. من هنا وجود عدد لامتناهٍ من العوالم نادى به ابيقور (341 – 270 قبل الميلاد) في «رسالة إلى هيرودوتس» Lettre à Hérodote.

مع أتباع مذهب التناهي ومنهم برمنيدس الإيلياني في بداية القرن الخامس، برز المتناهي بصورة واضحة كمبدأ موجِّه للفكر، لأنه وحده الكائن – «تو اون» to on – لا يتجزأ وهو ثابت، ومتناه، ولا وجود فيه لأيّة حركة، ولأيّ تعدّد. أما الفيثاغوريّون فيرون فكرة اللامتناهي بصورة سلبيّة ويعتبرونه نقصاً، بما أن بروز مسألة اللامتناهي بالنسبة إليهم مرتبطة بأزمة الأعداد اللاعقلانيّة. وحده العدد

الصحيح المتناهي جدير بالتقدير. من ضمن هذه الكوكبة من المفكّرين الذين يربطون الكمال والتناهي، يُذكر أفلاطون الذي يعتبر أن لكلّ موجود بحدّ ذاته، في الأصل، صفة المحدود (peras) واللا محدود (apeiron). يعطي الفيلسوف في كتابه Philèbe الأولويّة للحدّ وللمتناهي: إن الإلهة نفسها عندما رأت أن الإفراط، أي تجاوز الحدّ منتشر عالمياً، وضعت القانون والنظام اللذين يؤمّنان الاعتدال. في ((تيميه)) Timée اعتبر أفلاطون السماء والعالم متناهيين.

أخيراً ميّز أرسطو بين اللامتناهي الفاعل (بالفعل) واللامتناهي المحتمل (بالقوة). رفض تصّور لامتناه بالفعل. اللامتناهي ليس له حدّ ولا يمكن اجتيازه. من هنا لا يوجد بذاته. «كان أرسطو يقبل ضرورة تفكّر اللامتناهي لكنه كان يرفض كل وجود فيزيائي ورياضي للامتناهي» (H. Sinaceur سيناسور).

كل شيء يشير إلى أنه، في نظر اليونان، تشتمل فكرة اللامتناهي، التي تعصي قانون العقل، على الزيادة، والجشع، وتجاوز الحدّ. يجب انتظار الثورة المسيحيّة لتجد فكرة اللامتناهي إيجابيتها الكاملة.

إن الفكر اليوناني المتصل بفكرة المتناهي والحامل لفكرة الحدّ، هو مع ذلك في أصل مجموعة ضخمة من الأنواع الثقافيّة. من الفلسفة، إلى العلم، والتاريخ، خلق الفكر اليونانيّ عناصر أساسيّة مكوّنة للثقافة.

النظام الاخلاقيّ

فكرة الأخلاق

من أهداف اللوغوس الهلّيني أيضاً الحكمة. اللوغوس ليس نظريّاً بحتاً بل ينطبق أيضاً على الناحية العمليّة.

وضع سقراط وأفلاطون أسس الأخلاق من خلال فكرة الخير والفضيلة. يرى أرسطو في الخير المطلق – سعادة الفرد البشري – هدف الأخلاق، إلا أنه يُخضع الأخلاق للسياسة. إن البحوث الأخلاقيّة والبحوث السياسيّة تختصّ بدراسة واحدة موصوفة بالسياسيّة. لا تتحقّق بالكامل فكرة الأخلاق المأخوذة في صفاتها

الخاصة عند أرسطو. في الحقبة الهلّينيّة، في وقت سادت فيه المصائب، والفوضى، والقلق، عندما كانت المدن اليونانية تتخبط في الحروب، وعندما كانت المدينة القديمة تحتضر وقد حلّت محلّها الدول الكبرى المركزيّة حيث يشعر الفرد أنه ضائع، في هذه الأجواء ولدت الأخلاق في خصوصيّتها كتفكّر للفرد الذي يبحث عن قاعدته السلوكية في ذاته، والذي يسعى لتبديد القلق. إذا كان سقراط في العمق أب الاخلاق، فإن هذه الأخيرة لم تتحقق إلا خلال العصر الهلّينيّ.

توّجت فكرة الأخلاق فلسفة أبيقور: فهي تدل على محاولة لإعطاء الإنسان التحكّم الكامل بنفسه؛ ثمّة علاقة وثيقة بين الأخلاق وتحقيق الأمان الروحي ataraxie، والطمأنينة، كما بين الأخلاق والتحكّم بالذات الذي يساعد الإنسان على التخلص من الرعب الذي مصدره الآلهة، والموت، والزمن. لكن فكرة الأخلاق هي أيضاً رواقيّة وهي تمثّل فن ممارسة الحياة بطريقة صحيحة، وإيجاد السلام الداخليّ في كل الظروف، سلام النفس ولامبالاة الفكر وذلك عن طريق إبعاد كل شيء بإمكانه أن يقلقه. يجب التذكير بأن الأخلاق الرواقيّة، كما المذهب الأبيقوري، تعطي لفكرة الطبيعة دوراً محوريّاً. المقصود أساساً هو التزامن والتناسب مع مسار العالم.

العدالة

يحتلّ التفكّر حول العدالة التي هي مفهوم نصف أخلاقيّ ونصف سياسيّ مكانة مهمة لدى اليونان.

في فلسفة أفلاطون، تعني العدالة في الوقت ذاته فضيلة وتنظيماً عامّاً للمدينة: كفضيلة، تمثّل العدالة اتّزان نفس سليمة، حيث كل قسم منها ينفّذ مهمّته، وتمثّل أيضاً التناغم بين القسم العاقل، والقسم المتوحش وغير العاقل (الرغبة)، والقسم المتأجج (الغضب). الظّلم هو مرض النفس التي تسيطر عليها الرغبات المتفلّتة.

أما بالنسبة إلى العدالة الاجتماعيّة، فإنها أولاً النّظام المتناسق: كل طبقة اجتماعيّة تقوم بوظيفتها الخاصة في المدينة المتوازنة. في الأسفل يعمل الحرفيّون،

يسهر المحاربون على أمن الجماعة، أخيراً في الأعلى يحكم الفلاسفة.

عند أرسطو، العدالة هي أيضاً أساس المدينة. دافعها هو المساواة: تتحقّق المساواة الحسابيّة بين أشخاص متساوين (يجب إعادة المستحق إلى كل واحد) بينما المساواة الهندسيّة أو النسبيّة فتعني إعادة المستحق لأناس غير متساوين بطريقة غير متساوية: يُعطى عندئذ أكثر للأفراد الذين يحقّ لهم أكثر بحسب وضعهم الاجتماعيّ... في الحالة هذه، الاستحقاق أو الوضع الاجتماعيّ هما اللذان يحكمان.

في الفكر اليونانيّ، أُعطيت العدالة على هذا النحو اهتماماً خاصاً. وحصل التغيير مع مجيء المسيحيّة، عندما تمّ إظهار المساواة في الحقّ لكل البشر الذين ضحّى المسيح بنفسه من أجلهم، وحصل لهم على الخلاص الممكن.

النظام السياسيّ

سياسة وحريّة: لا قائد!

حدّد اليونانيّون السياسة. رأى فيها أفلاطون فن قيادة المجتمع البشري، وحُكم البشر برضاهم. إنها متميّزة عن العلم الحربيّ، عن البلاغة اللسانيّة أو «العبادة الإلهيّة»، وتجمع بمهارة بين الأشياء كلها كما قال أفلاطون في («السياسي») Le politique. إن الذي يمتلك العلم الأسمى، يجمع كل خيوط السلسلة، وكل أشكال الأفكار، وينسّق عناصر متنوّعة بفضل سيادة حكمته. تُجمّع السياسة بمهارة الواقع في نسيج، وتُدرج المتنوّع في وحدة. إنها معرفة نظريّة وتطبيقيّة مهيّأة لتربية البشر وإعدادهم؛ تتمسّك بالعدالة التي هي فضيلة خاصّة وعامّة.

تمسّك أهل السفسطة، بصورة خاصّة، بالسياسة التي هي فن إنشاء مواطنين. علّم بروتاغوراس الفن السياسيّ والمناقشة الجيدة حول الأمور العامّة.

جذّر اليونان السياسة عموماً في الطبيعة، في الكلّ الكبير من العالم. كانت فلسفتهم السياسية طبيعيّة. الإنسان في نظرهم حيوان مدنيّ أو سياسيّ zôon politikon، «اجتماعيّ أكثر من النحل وأكثر من الحيوانات الأخرى التي تعيش معاً» (أرسطو). إلا أن أهل السفسطة عكّروا الائتلاف الكبير الطبيعيّ:

المدينة والنظام السياسيّ في نظرهم هما اصطلاحان متّفق عليهما وليسا من الطبيعة كما بالنسبة لبقيّة اليونانيّين.

ترتبط السياسة – حتى ولو تجذّرت في الطبيعة أو في الاصطلاحات المتفق عليها– بالحرية وعدم وجود قائد. «في كل الأوقات وفي كل النصوص حيث يُعتبر البرابرة كـ«الآخرين»، عاد المؤلّفون من جديد إلى هذا الفرق السياسيّ الأساسيّ، وكرّروا أنه كان للبرابرة قائد عندما لم يكن لليونان واحد. ثار اليونان على العرف لأنه كان معيباً في نظر اليونانيّ الركوع أمام إنسان»[1].

الحقّ

ماذا اخترع اليونان في مجال الحق؟ لقد ميّزوا بين الحقّ الوضعيّ – الذي يحيل إلى القوانين– والحقّ الطبيعيّ الذي بالطبيعة يحدّد ما هو عادل. الحقّ الطبيعيّ هو مجموعة القواعد التي تندرج في الطبيعة بمعزل عن كل حقّ وضعيّ. هذا التمييز بين الحقّ الطبيعيّ والحقّ الوضعيّ مهمّ لأنه إذا كان كل حقّ وضعيّ فذلك يعني أن المحاكم وحدها هي التي تحدّده. بدون الحقّ الطبيعيّ ليس من قاعدة أساسيّة منظّمة تعترض ما يصطنعه الحقّ الوضعيّ.

إلا أن الحقّ الطبيعيّ يبدو غامضاً ومتعدّد المعاني. بينما يراه أهل السفسطة قريباً من شريعة الغاب ويربطونه بالقوّة (يجب تذكّر خطاب السفسطائيّ الوهميّ كلّيكلاس Calliclès في «جورجياس» Gorgias لأفلاطون)، يربط سقراط وخصوصاً أفلاطون الحقّ الطبيعيّ بالمثال الخالص للعدالة. يبني أفلاطون الحقّ الطبيعيّ على علم العدالة المرتبط بنظريّة الكائن المطلق.

استعادت نظريّة الحقّ الطبيعيّ الكلاسيكيّة، التي أسّسها سقراط وأفلاطون وطوّرها أرسطو والرواقيّون، قوّتها مع شيشرون: إن حقّاً طبيعيّاً عالميّاً، مطبوعاً في نظام الكون نفسه، يقدّم قاعدة مطلقة لكل تشريع. المدينة اليونانيّة والإمبراطوريّة

(1) J. de Romilly, *La Grèce antique et la découverte de la liberté*, Hermann, Agora, 1986, p.52.

الرومانيّة تتكاملان هنا، في تكوّن الفكر والأفكار السياسيّة.

النظام الجماليّ والجميل

كذلك فإن اليونان القديم يمارس سحره علينا بفنه الذي ترك في الثقافة الأوروبيّة آثاراً لا يمكن إنكارها مرتبطة بسطوع الجمال، وخاصة جمال جسم الإنسان مع قياساته المتناسقة جداً، هذا الجمال المؤثّر والذي لا يفنى.

تبدو فكرة الجمال عند اليونان بشكل عام أخلاقيّة وجماليّة بالقدر نفسه: المقصود هو الـ «كالوكاغاتيا» اي انصهار الجمال والخير، لأن الجميل وحده يروق لليونان. إنه حدس أساسيّ للروح الهلّينية المولعة بالمثال الأخلاقيّ وبالجمال في الوقت نفسه. يعود سقراط كما أفلاطون إلى التقليد الشعبي الذي كان يجمع ما بين الجمال والخير. إذا كان هدفنا تحقيق الجمال، فنحن نحقق الخير في الوقت نفسه.

يتمتّع الجمال بامتياز عظيم شرحه أفلاطون في «فيدرا» Phèdre. إن الجمال يسطع بطريقة لا مثيل لها: هذا هو الجمال المطلق، فكرة الجمال، مفهوم الجمال المثاليّ الذي يظهر في «فيدرا» وفي «الوليمة» والذي يؤسّس لكل جماليّة ولكل فلسفة الفن والجمال. يجيب أفلاطون عن هذا السؤال البسيط: ما الجميل؟ مقترِحاً نموذجاً سوف يلازم التفكير حول الفن. ماذا يصف أفلاطون في «الوليمة»؟ الارتقاء الذي يقود المغرَم إلى الفكرة المثاليّة للجمال. إن البحث عن الجمال الذي يحرّكه ايروس، أي إله الحب، يقودنا من جمال الأجساد إلى اكتشاف جمال النفوس. ويتجاوز الفيلسوف الجدليّ جمال النفس، ليتحدث عن جمال المهن، والقوانين، ومن ثم جمال العلوم. أخيراً عندما يصل إلى المرحلة الأسمى، يتأمل فكرة الجمال المثاليّ في نقاوته واستقلاله، وهي فكرة أبديّة خارج دائرة المحسوس والجسمانيّ. تقود الرغبة في الجسد الجميل إلى حب الجمال في ذاته.

قالت الغريبة في مدينة Mantinée «يا عزيزي سقراط، سأقول لك ما هي تلك النقطة من الحياة حيث تصبح الحياة جديرة بأن يعيشها الإنسان وهي نقطة لا يمكن

تصوّر غيرها، إنها حين يتأمّل الجمال بحدّ ذاته»[1].

إن أفلاطون المتشدّد حيال الفنون الجميلة في عصره التي تحاكي الأشياء التجريبيّة، والتي تتّسم بمعرفة ضعيفة بالكائن، ولا تستطيع أن تضاهيه في كينونته ولا في كرامته، أسّس علم الجمال الخالص الذي سوف يمارس سحره باستمرار على الفكر الغربيّ وخاصة على عصر النهضة. هنا أيضاً ظهر اليونان مؤسّساً. مع ذلك، ابتعدت فكرة الجمال المثاليّ عنا منذ القرن الثامن عشر. وسوف نتطرق لاحقاً إلى أزمة الجمال المثاليّ وإلى الدخول في عصر الذوق.

الأفكار الدينية: الآلهة اليونانية

تعدد الآلهة عند اليونان

إن أفكار اليونانيّين الدينيّة التي تختلف جذريّاً عن الأفكار الأوروبيّة تقوم على تصنيفات وتستند إلى مرجعيّات خاصة تميّزها بشكل واضح عن غيرها ؛ إنها تحملنا إلى عالمٍ آخر وتقودنا بعيداً عن ذواتنا وعن عالمنا المألوف. إن التعرّف إلى مجمع الآلهة، «البانتيون» Panthéon ، يمكّننا من فهم وجهة نظر تقع خارج نطاق التقليد اليهوديّ–المسيحيّ.

اليونانيّون كالمصريّين متعدّدو الآلهة: يؤمنون بوجود آلهة عديدة، ولا يفاجئنا هذا التعدد في الآلهة، بما أن مفهوم الطبيعة كقوّة كلية الوجود وكقدرة نموّ ملازمة لكل الأشياء، وهو مفهوم مركزيّ، موجود بصورة مستمرة. غير أنه في أساس تعدد الآلهة، هناك الإحساس بوجود الطبيعة الحيّة، الأزليّة والخلاّقة. ليس اليونانيّين هم الذين صنفوا أنفسهم بمتعدّدي الآلهة، بما أن فيلون الإسكندراني (القرن الأول بعد الميلاد) Philon d'Alexandrie الفيلسوف اليونانيّ اليهوديّ الأصل هو الذي اخترع هذه الكلمة. يتسم تعدّد الآلهة بوجود مجمع الآلهة «البانتيون» وهو مجموعة آلهة تأتلف وتنتظم بطريقة خاصّة: زفس، بوزيدون، أفروديت، أثينا، هرميس...

(1) Platon, *Le Banquet*, Belles-Lettres, p.69.

إن تصنيف الآلهة بحسب فئات متعددة والذي ينطوي عليه تعدّد الآلهة عند اليونان يعد أولاً كل فكرة خاصّة بخلق العالم من قبل الآلهة. النظرة اليهوديّة–المسيحيّة هي عكس ذلك. الإله المسيحي يخلق الواقع بكلمته، بينما تنبثق الآلهة اليونانية من الطبيعة. تقول الأساطير إن الخواء هو الذي خلق الآلهة. إنها نظريات غير «قائلة بالخلق» مرتكزة على الوجود القاطع للآلهة. هناك شيء من الإلهيّ في العالم، والكون مليء بهذه الآلهة التي يوجدها. إذا كان الله بالنسبة إلى اليهود والمسيحيّين متعالياً، فالآلهة بالنسبة لليونان هي جزء من الكون الفيزيائيّ.

«الآلهة المتعدّدة موجودة في العالم، إنها جزء منه. هي لم تخلقه بفعل يدلّ عندما يتعلّق الأمر بإله أوحد على تعاليه الكامل بالنسبة لما أبدعه والذي يدين بوجوده كله له ويتعلّق أمره به. خُلقت الآلهة من العالم. إن جيل الآلهة التي يعبدها اليونانيون، آلهة جبل الأولمب، قد رأى النور بالتزامن مع الكون cosmos بينما كانت تتحدّد ملامحه، ويترتّب، ويأخذ شكله النهائيّ المنظّم. لقد حصلت عمليّة التكوين هذه انطلاقاً من قوى أوليّة مثل: بيانس (الخواء) وغايا (الأرض)، انبثق منها في الوقت ذاته وبالحركة نفسها العالم كما يستطيع أن يتأمّله البشر الذين يسكنون قسماً منه، والآلهة التي ترأسه وهي غير مرئية في سكنها السماويّ»(1).

الآلهة التي ولدت من الكون لا تموت: تجهل الموت دون أن تكون أبدية، بما أنها عرفت ولادةً. تشكّل الآلهة عرقاً سعيداً، يتغذّى بالرحيق والكوثر، ولا يعرف الجهة السلبيّة للحياة الإنسانيّة. المرض، الموت، العذاب، كلها تجارب لا تخضع لها هذه الآلهة التي تشير إلى قوى تملك بعض القدرات – وليس كلها – أكثر مما تشير إلى أشخاص. الآلهة اليونانيّة بعيدة جدّاً عن التعالي اليهوديّ–المسيحيّ، كونها خاضعة للقدر، ولا تجسّد لا الشخص اللامتناهي، ولا المطلق. لا يعرف الدّين الهلّينيّ لا أنبياء، ولا مسيح، ولا كتاباً مقدّساً حيث تودع الحقيقة: إنه يتجذّر في مخزون من العقائد السائدة والمعارف التقليديّة.

(1) Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, p.11.

هكذا هو هذا الدّين الذي يستبعد كل الأفكار التي ألفناها: من دون عقيدة، من دون وحي، من دون وعد بالخلاص أو بالخلود، يتخلص هذا الدين من مفهوم الروح ومفهوم التعالي، ويترك للفلسفة المسائل الأساسيّة المتعلّقة بالخلاص. إن كتاب «الوليمة» وكتاب «فيدون» وأعمالاً أخرى سوف تتبنّى هذا الجانب «المسكوت عنه» في الدّين اليونانيّ.

مع ذلك، تتصف الديانة الهلّينية أكثر فأكثر بانجذابها نحو العالم الآخر. هذا ما يدلّ عليه تكاثر غير محدَّد «للأسرار»، هذه الشعائر المقدّسة التي تنحصر ممارستها فقط بالعارفين. لأن الأسرار تتكاثر في العالم الرومانيّ ولأن الدعوات إلى الخلاص لا تدوّي فقط في إلوزيس Eleusis، وهي مدينة كهنوتية في منطقة الأتيك حيث كان الأثينيّون منذ زمن بعيد يتعلّمون الأسرار، كان اللقاء في النهاية، في هذا المحيط الهلّينيّ الذي يقلقه الموت، مع الدّين المسيحيّ، دين الخلاص والقيامة. أكمل الدين المسيحيّ الأسرار القديمة.

إله الفلاسفة

لا يختلط إله الفلاسفة مع المفهوم الدينيّ والشعبيّ لله ومع المجمع اليونانيّ وآلهته المتعدّدة.

كان أفلاطون يبحث عن وحدة تساعد على قياس كل الأشياء وعلى القيام برحلة الحياة، فوجدها في الخير الذي هو الإلهيّ، أي المبدأ الأسمى الذي يتعالى على الوجود (كل موجود لا يمكن أن يوجد بدونه)، وعلى الماهية (لأنه يتعالى على كل تحديد). هناك إشراقة في نهاية هذه الجدليّة العقلانيّة التي تنفذ مع ذلك إلى تأمّل للخير المطلق تعجز اللغة عن التعبير عنه. يؤكّد السفسطائيّون أن الإنسان هو مقياس كل الأمور. ولكي يتخلّص أفلاطون من عدميّتهم، ومن اعتقادهم أن «الله مات»، قلب المنطق: إذا فقد الإنسان كل مقياس، فإن عليه اللجوء عندئذٍ إلى الأحد–الخير: «يجب أن تكون الألوهيّة مقياس كل الامور، وإلى أقصى حد وأكثر

بكثير في اعتقادي مما يدّعيه الإنسان لنفسه»(1).

إن إله أرسطو وهو المحرّك الأول، والفعل الخالص يلعب في تاريخ الأفكار دوراً أهمّ دون شك من دور الخير–الأحد الذي نادى به أفلاطون. بكل حال، سوف يستعير منه لاهوت القرون الوسطى القواعد التي بُني عليها. الله هو فعل خالص - كلّ الكمالات تحققت فيه - وهو أول محرّك، ثابت وكامل، يحرّك ولا يتحرّك. هو الحياة نفسها والكائن الحيّ الأبديّ. لا يمكن تفسير الكون الفيزيائيّ من دون الله، محرّك الأمور الثابت.

التيّار الملحد: السفسطائيّون

لا يجهل اليونان أبداً الإلحاد اي نفي وجود الله. في نظر السفسطائيّين مثلاً الآلهة هي وهم وكذلك العناية الإلهيّة. أُحرقت في أثينا كتب بروتاغوراس لأنه قال: «الآلهة، لا اعرف إذا كانت موجودة، ولا إذا كانت غير موجودة». «وقد بدأ هذا السفسطي البارز في عصره أحد كتبه بهذه الجملة. فاتخذ الأثينيّون قراراً بطرده من مدينتهم، ومن أرضهم، وأوصوا بحرق كتبه أمام الشعب». (شيشرون «حول طبيعة الآلهة» Sur la nature des Dieux).

هناك إذن فرادة عند السفسطائيّين. في كون لا يوجد فيه أي كائن مطلق، يحتلّ الإنسان مكانة خاصّة، إنه قياس ومعيار. اما الآلهة، فلا أحد يعرف ما هي: فهذا موضوع غامض جداً، والحياة قصيرة جداً...

خلاصة حول الأفكار الهلّينية: أولويّة التأمّل

لقد تمّ اجتياز هذا الحقل الواسع حيث يظهر العقل كدليل يوحّد الفكر، والمعرفة، والقيم الأخلاقية والسياسية التي تصب كلها في فكرة الطبيعة، وهي الحقيقة الوحيدة التي يشكّل فيها العقل أواللوغوس مبدأ الحركة. المدينة اليونانيّة

(1) Platon, *Les lois*, IV 716c, in : *Platon, Œuvres complètes*, t.XI-2e partie, Belles lettres, p. 66.

هي بحق بوتقة وُلدت فيها أغلبيّة الأفكار الإنسانيّة.

مع ذلك، إن الأفضليّة الهلينيّة لحياة التأمّل، والفكرة القائلة بأن ممارسة المهن مذلّة، واحتقار العصور القديمة اليونانيّة للفنون الميكانيكيّة والحرفيّة، قد طرحت مشكلة. ألم يكن اليونان يحتقرون غالباً الإطار التقني الذي يسمح بتطّور الأفكار العلميّة؟ فأحسن طبيب أو أبرع مهندس هما أدنى قيمة من الفيلسوف بموجب سلّم القيم عند اليونان. كتب أفلاطون في «**جورجياس**»: «مهما تكن الخدمات التي يمكن للمهندس أن يؤدّيها، فأنت تحتقره ولا ترغب أن يتزوّج ابنُك ابنته».

يجب في النهاية الإشارة إلى تفوّق التأمّل على أي نشاط آخر عند اليونان. لم يعيروا العمل والتقنيّة اعتباراً، ويجب انتظار عصر النهضة وعصر الأنوار في القرن الثامن عشر حتى يحصل تغيير جذريّ في الرؤية كي يعاد الاعتبار إلى العمل والتقنيّة.

-2-

إرث روما

إذا كانت الحضارة الرومانيّة لا توازي «المدينة» اليونانيّة في مجال الخلق، فالإرث الرومانيّ يظهر بالرغم من ذلك كمؤسّس في حقول عديدة منها: نقل القيم والأفكار اليونانيّة، وضع قانون محوره العائلة يرقى بانتظام ليشمل حماية الفرد، صورة عدالة وقانون طبيعيّين (شيشرون Cicéron)، ابتكار الدولة العصريّة. تجدر الإشارة إلى أن روما قد خلقت أو ثمّرت أفكارها خصوصاً في المجال القانونيّ والسياسيّ. إن التصورات الرومانيّة هي أقل هزالة ومحدوديّة مما قيل، سيّما أنه يمكن التعرّف من خلالها إلى أصل قسم لا يستهان به من مؤسّساتنا الحاضرة، كما يجب ذكر عهد الفلاسفة في القرن الثاني ونذكر منهم مارك اوريل Marc Aurèle.

الإطار التاريخيّ

تندرج عمليّة خلق الأفكار الرومانيّة في تاريخ طويل يمتدّ على أكثر من اثني عشر قرناً، وبالفعل فإن أكثر من مئة سنة في التاريخ قد توحّدت تحت اسم روما العظيم. في القرن الثامن قبل الميلاد، تأسّست روما بطريقة خرافيّة (745 ق.م) وجسّدتها مثالياً صورة رومولوس، ثم نُظّمت سياسياً خلال قرنين ونصف على يد الملكيّة (509 – 753) التي أعقبتها الجمهوريّة (509 – 27 ق.م) الغنيّة برجال دولة ومتشرّعين اهتمّوا بالوقائع أكثر من اهتمامهم بالنظريات. أخيراً طبعت الامبرطوريّة كصيغة سياسيّة (27 ق.م – 400 – 500 ب.م) في مصير روما. غير أن السلم الروماني كان هشّاً والكيان الموحّد كان معرّضاً لتشتت دائم. في القرن الرابع بعد الميلاد، نصّر قسطنطين المؤسّسة الامبرطوريّة وفي سنة 410 استولى الفيزيغوت على روما وأحرقوها.

انتقال الأفكار الهلّينيّة

يعتبر الرومان كما اليونانيون وراء معظم البنى العقليّة الغربيّة، وهم الذين زوّدوا الغرب بنموذج لغويّ. هكذا شكّلت اللغة اللاتينيّة اللغة الفرنسيّة– وهذه الأخيرة مشتقّة من اللاتينيّة– كما شكّلت في الوقت ذاته منطق أفكارنا الداخليّ، لكن أوّل ما نقلته روما كانت الأفكار والقيم اليونانيّة.

لم يكن الرومان منظّرين كاليونانيّين إلاّ أنهم تأثّروا كثيراً بهم. أصبحت اليونان ومقدونيا في القرن الثاني ق.م. مقاطعتين رومانيّتين، وقد أدّى هذا التوسّع إلى تغيير في ظروف حياة المنتصرين، إلا أنّ اليونان المحتلّة سيطرت روحيّاً على أسيادها، وفي وسط اليونان، بدأ الرومان اعتباراً من القرنين الأول والثاني قبل الميلاد بصقل ثقافتهم، فالنخبة تفكّر وتتكلّم باللغة اليونانيّة. تبدّلت القيم اللاتينيّة القديمة، لذا سعى كاتون Caton لصونها عن طريق محاربة العادات اليونانيّة التي بنظره تنال من القيم الرومانيّة التقليديّة، ولكن دون جدوى، لأن الجنرالات المنتصرين أدخلوا إلى الأرض اللاتينيّة مكتبات ضخمة، فتغيّر المثل الأعلى للحياة عند الرومان كما تغيّرت ثقافتهم. في القرن الأول ق.م. كيّفت الهلّنة روما وفرضت المدارس الفلسفيّة الكبيرة وجودها، وهي الرواقيّة والابيقوريّة وغيرها.

في القرن الثاني الميلاديّ تحقّق مع مارك اوريل، الإمبراطور والفيلسوف الرومانيّ (121 –180)، عهد الفلاسفة الذين أصبحوا سلطة من سلطات الدولة ومؤسّسة من مؤسّساتها. تحقّقت الفلسفة كسياسة، بحسب نظريات أفلاطون، وتحوّلت الأفكار الفلسفيّة إلى قوّة حُكم؛ وأنشئت مدرسة للفضيلة في الإمبراطوريّة.

«لم تُلاحَق يوماً مشكلة سعادة الإنسانيّة بهذا القدر من المثابرة والعزم. لقد تحقّق مثل أفلاطون الأعلى إذ أصبح العالم يحكمه الفلاسفة، وما كان يعتبره سينيك Sénèque في نفسه جملة جميلة أصبح حقيقة. بقيت الفلسفة اليونانيّة على مدى مئتي سنة موضوع سخرية من قبل المعنّفين من الرومان، الا أنها انتصرت بفعل الصّبر والأناة. لقد رأينا في عهد انطونان Antonin فلاسفة ذوي امتيازات وأصحاب معاش يلعبون دور موظفين حكوميّين. أصبح الامبرطور محاطاً، وأصبح معلّموه

القدماء وزراءه ورجاله في الدولة»[1].

هكذا تحقّقت عن طريق روما المفاهيم الفلسفيّة وانتقلت الأفكار اليونانيّة إلى الغرب.

روما نموذج قانونيّ وسياسيّ

لم تكتفِ روما بنقل القيم اليونانيّة بل حقّقت في مجال القانون عملاً مؤسسيّاً؛ فالرومان، كونهم رجال قانون أفذاذ، تركوا مجموعة شكّلت مرجعاً استعان به الغرب. حوالي سنة 450، قام أعضاء مجلس العشرة وهم قضاة موكلون بتحقيق العدالة، قاموا بحفر قانون الاثنتي عشرة وصيّة، وهو أساس القانون الروماني، ومحوره العائلة. ومع الوقت ظهرت ضمن هذا القانون استقلاليّة الشخص القانونيّ، وبرزت حماية الفرد. في نهاية العهد الإمبراطوريّ، تنوّعت المجموعة القانونيّة إلى ما لا نهاية لتؤلف قانون يوستينيانوس Justinien الذي شكّل لاحقاً مصدر إلهام لرجال القانون الفرنسيّين.

إنّ وضع القانون الروماني هذا سيكون له أثر ليس فقط في الثورة الفرنسيّة بل في عهد الإمبراطوريّة أيضاً. «عندما قرّرت الجمعيّة التأسيسيّة خلال الثورة الفرنسيّة صياغة قانون واحد لكل المناطق الفرنسيّة، لجأ المحرّرون إلى قانون يوستينيانوس للبحث عن أحكام خاصّة بالوصاية والزواج والعقود وكذلك بالعلاقات بين الدولة والأفراد»[2].

بالإضافة إلى القانون الوضعي، وضعت روما قانوناً طبيعيّاً عالمياً وفقاً للنّموذج الذي كان أفلاطون قد أعطاه. افترض شيشرون إذاً وجود حقّ طبيعيّ، وقانون صادق، وعقل سويّ ينبثق عنه قانون عالميّ يُطبّق على الناس جميعاً. يمكن القول إذاً إن العقل وفقاً للطبيعة يشكّل أساساً لكل قانون وضعيّ.

أخيراً اكتشفت روما مفهوماً سياسيّاً محوريّاً: ليس فقط مفهوم الدولة الذي

(1) Ernest Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Calmann-Lévy. P. 32 sq. (rééd. Le livre de poche).

(2) C. Salles, *L'Antiquité romaine*, Larousse, p.263.

ظهر في نهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة، بل أول شكل للدولة القريبة من الإمبراطوريّة والتي تُترجَم ببيروقراطيّة مركّبة.

نماذج أساسيّة

تركت روما إرثاً قانونيّاً وسياسيّاً وتاريخيّاً، وأعطت أمثلة هيمنت على الفكر طوال القرن الثامن عشر والثورة الفرنسيّة وما بعدها.

شكّل مفهوم الجمهوريّة res publica، الذي لا يعني في نظر الرومان نظام حكم خاص، بل الجسم الاجتماعيّ بكلّيته، جزءاً من هذه النماذج التأسيسيّة. «الشأن العام يخصّ الشعب ويجب ان يُفهم بكلمة شعب ليس حشد من ناس مجتمعين بصورة عشوائيّة، بل مجموعة كبيرة من ناس يشتركون معاً في التزامهم بقانون واحد، ومصالح مشتركة.(شيشرون، «في الجمهورية» (De la République I, XV Garnier, page 45

تندرج في هذا الإرث الرومانيّ المؤسّس تعابير مختلفة كـ«الجمهوريّة» و«المواطن الرومانيّ» وكذلك مفاهيم مجرّدة كـ«السلطة» التي تعود جذورها إلى اللاتينيّة. إن أوروبّا، ابنة أثينا في ممارسة العقلانيّة، هي أيضاً ابنة روما من حيث العقل القانونيّ والتاريخيّ؛ من جهة أخرى حضّر التاريخ الروماني أكثر مما فعلته إمبراطوريّة الإسكندر لفكرة تاريخ عالميّ. إذا كانت المسيحيّة لاحقاً هي التي فسّرت في الحقيقة هذا المفهوم، فروما هي التي ثمّرته، كما بيّن ذلك المؤرّخ اليونانيّ بوليب Polybe (202 – 120 ق.م.) الذي كان معجباً إعجاباً مطلقاً بروما، وقد أشار إلى أن الرومان خلقوا تاريخاً للعالم مُصاغاً كوحدة عضويّة ليقوم مكان تاريخ مقسّم إلى أجزاء.

هذه العبقرية الرومانيّة بفلاسفتها وأدبائها ومنهم شيشرون، وسينيك، ولوكرتسيا Lucrèce، وكذلك بالنماذج التي أعطتها في مجال الفكر والقانون والتي لم تزل تراود أذهاننا، هذه العبقريّة موجودة في صلب الثقافة الأوروبيّة. لقد كان لمجموع القوانين المدنيّة الذي ابتكره يوستينيانوس تأثير كبير بفعل

طبعاته الكثيرة. وحده كتاب التوراة عرف انتشارا أوسع، أقلّه بين كتب العصور القديمة. فالقانون الرومانيّ إذن هو حقّاً في أساس مجموعة قوانين أوروبّا العصريّة وحضارتها.

العبقريّة الرومانيّة

لقد ورثت العبقريّة الرومانيّة من عصارة العالم القديم كلّه، وقُدّم هذا الإرث إلى العالم الغربيّ، وخصوصاً إلى الشعوب اللاتينيّة بصيغته الجديدة التي وضعتها روما[1].

(1) Cf. Albert Grenier, *Le génie romain*, Albin Michel.

3-

الثورة المسيحيّة

لماذا نتكلّم هنا عن ثورة؟ لأن المسيحيّة قد غيّرت جذريّاً مفهوم الإنسان للعالم. بعد المذهب الطبيعيّ اليونانيّ- اللاتينيّ، والوثنيّة التي تقوم على وجود آلهة متعدّدة ومخلوقة من العالم، ظهرت رؤية أخرى تمثّلت بالرسالة الإنجيليّة التي أنبتت نظاماً جديداً وبدّلت كلّياً المفهوم السابق للألوهيّة: إله واحد، كامل، متعالٍ، لا نهاية له، خالق، يحلّ محل الكون المسكون بآلهة العصور القديمة اليونانيّة-الرومانيّة؛ فالخلق، والتجلّي، والوجود الأعلى، والقيامة، وفكرة تاريخ له مسار موجّه، كلّها ألفاظ مستحدثة ستبدّل النظرة إلى العالم والفكر؛ فالمسيح، الإنسان-الإله، وائتلاف الجسد والنور، أقام جسراً بين الإنسان والمطلق، وحقّق وساطة بين العالمين، وافتدى الإنسانيّة بأن ضحّى بنفسه؛ هذه هي البشرى السارّة التي أعلنها الإنجيل.

استمراريّة أو انقطاع؟

لكن هل هناك انقطاع بين التعليم المسيحي والفكر اليونانيّ- الرومانيّ؟ القديس بولس نفسه يعرض من منظوره الرسالة الجديدة كتتويج للفكر القديم وهذا هو معنى «أعمال الرّسل». حقّقت المسيحيّة الفلسفة القديمة ورفعتها ربّما إلى أبعد حدود تفوّقها.

16. بينما بولس ينتظرهما في أثينا، احتدّت روحه فيه إذ رأى المدينة مملوءة أصناماً.

17. فكان يكلّم في المجمع اليهود المتعبّدين والذين يصادفونه في السوق كل يوم.

18. فقاطعه قوم من الفلاسفة الأبيقوريّين والرواقيّين وقال بعض: ترى ماذا

يريد هذا المهزار أن يقول؟ وبعض: إنه يظهر منادياً بآلهة غريبة لأنه كان يبشّرهم بيسوع وبالقيامة.

19. فأخذوه وذهبوا إلى مجمع الحكماء قائلين: هل يمكننا أن نعرف ما هو هذا التعليم الجديد الذي تتكلّم به.

20. لأنك تأتي إلى مسامعنا بأمور غريبة فنريد أن نعلم ما عسى أن تكون هذه.

21. أما الأثينيّون أجمعون والغرباء المستوطنون فلا يتفرّغون لشيء آخر إلاّ لأن يتكلّموا أو يسمعوا شيئاً حديثاً.

23. لأنني بينما كنت أجتاز وأنظر إلى معبوداتكم وجدت أيضاً مذبحاً مكتوباً عليه: لإله مجهول. فالذي تتّقونه وأنتم تجهلونه هذا أنا أنادي لكم به.

30. إذا لم نحتسب أيام الجهل، يفرض الله على الناس جميعاً أينما كانوا أن يندموا.

31. لأنه حدّد يوماً سيحاكم العالم فيه بعدالة بواسطة الرجل الذي اختاره وثبّته أمام الملأ عندما أقامه من بين الأموات[1].

إذا كان هناك التقاء حول بعض النقاط، ليس بين الوثنيّة والمسيحيّة، بل على الأقل بين الفلسفة الرواقيّة وأفلاطون والرسالة المسيحيّة، كيف السبيل إلى إخفاء الاختلاف؟ لا يمكن للإرث القديم الموجود في المسيحيّة أن يحجب الثورة المسيحيّة، فالمطلق المسيحي قد قلب النظرة اليونانيّة– الرومانيّة للعالم وأدخل ألفاظاً جديدة وأوّلها لفظة القيامة.

موت وقيامة

لكن، سيقولون، أليست فكرة القيامة في الأصل مفهوماً متحدّراً من التوراة ومن الأنبياء اليهود؟ يجب تذكّر أشعياء: «ليقم الموتى كلّهم ولتنتصب

(1) Saint Paul, Actes des Apôtres, XVII, in : *La Bible*, trad. Crampon, Desclée et C^ie^, p.157, 158.

الجثث. يا ساكني التراب أفيقوا وهللوا طرباً «. (أشعياء 19 – XXVI).

حمل أشعياء وحزقيال رسالة قيامة وخلاص، وقال حزقيال: إن قوّة الله ستبعث الحياة مرة ثانية في «العظام الجافّة»، (XXXV, II, I-II حزقيال)، إلاّ أنّ فكرة القيامة لم تتفجّر بقوة إلاّ مع الديانة المسيحيّة، وهذا عائد إلى أنّ الموت هو في صميم العقيدة المسيحيّة. إذا رفع يسوع مفهوم القيامة إلى الذروة فذلك لأنّ الموت يخترق الفكر المسيحيّ ويشكّل نواته الداخليّة، فالموت المحفور في الإنسان هو في صلب حياته.

فكرة القيامة هي أساسيّة في الدين المسيحيّ. طبعاً بالنسبة لترتيب المواضيع، تنهي القيامة عمليّة الخلق ولا تتحقّق إلا عندما تنبعث الأجساد. لكن قيامة الأجساد الممجّدة هي في أساس الفكر المسيحي، والرسالة من بولس حتى أغوستينوس هي نفسها: يرتقي الجسد الموعود بالقيامة إلى كرامة جديدة. تعقب مفهوم خلود النفس عند أفلاطون هذه الرؤية الجديدة الغنيّة بالوعود والأمل وهي: يُزرع الإنسان في الفساد ويقوم من بين الأموات بغير فساد. لقد أُغرق الموت في النصر، ويقول سفر الرؤيا إنه لن يكون هناك بعد اليوم لا موت ولا عذاب، لقد خلّص الايمان الإنسان من الموت.

35. وربّ قائل يقول: «كيف يقوم الأموات؟ في أي جسد يعودون؟

36. يا لك من غبيّ! ما تزرعه أنت لا يحيا إلا إذا مات.

42. يكون زرع الجسم بفساد والقيامة بغير فساد.

43. يكون زرع الجسم بهوان والقيامة بمجد؛ يكون زرع الجسم بضعف والقيامة بقوّة؛ يُزرع جسم بشري فيقوم جسماً روحيّاً.

52. في لحظة وطرفة عين، عند النفخ في البوق الأخير. لأنه سينفخ في البوق، فيقوم الأموات غير فاسدين ونحن نتبدل[1].

لكن فكرة القيامة، وهي أساسيّة في المسيحيّة، ليست إلاّ نتيجة أخيرة لأنها

(1) Saint Paul, *Première Epître aux Corinthiens*, XV, in : La Bible, trad. Crampon, Desclée et C^ie^, p.206.

تحقّق وعود الله الواحد المطلق والمبدأ الخالق.

إله شخصيّ وخالق

إله واحد، كامل، متعالٍ، لا يمكن لعقل الإنسان المحدود أن يقيسه، إله شخص، هذا ما تحمله الثورة المسيحيّة. لقد ظهرت هذه القوّة الفائقة والخلاّقة والحيّة أبداً في التوراة لأن شعب اسرائيل كان موحّداً. ويوجد في الأناجيل هذا الواحد المطلق الذي يخلق من العدم نظام الأشياء والمنبثق عن الكلمة المؤسسة. «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله. كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان. فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس» (إنجيل يوحنا، 1,1,3,4). توجد رسالة مماثلة عند القديس أغوسطينوس: خلق الله الأرض والسماء ولم يكن هذا الخلق نزوة اعتباطيّة بل عملاً من حكمة ونور.

هنا تظهر الانقطاعات مع الكون اليونانيّ الذي يعني نظاماً أبديّاً وغير مخلوق ويعرف فقط تغيّرات دوريّة. مقابل ذلك تقود المسيحيّة إلى فكرة المبادرة المطلقة والخلق من العدم. عالم مخلوق من العدم على يد إله شخصيّ، هذا هو الموضوع الخاص بالدين المسيحيّ. منذ ذلك الوقت تداعى الكون الهلّينيّ، وهو كون لا تاريخ له. اندمج الإنسان في خطّة الخلق هذه وبما أنه مخلوق، فهو مدعو للمشاركة في حياة الله وفي النظام فوق الطبيعيّ؛ التغت الفكرة اليونانيّة حول القدر: يمكن إذاً لهذا الإنسان الفريد والحّر أن يساهم في عملية الخلق لأن عذاب الإنسان–الإله قد افتدى الإنسانيّة، وتندرج حياته الروحيّة في تاريخ موجّه.

فكرة التاريخ

هكذا تدخل فكرة التاريخ كمثال مؤسس للمسيحيّة: الإنسان كائن تاريخيّ.

اخترعت المدينة اليونانيّة التاريخ بمعنى استقصاء يتناول الماضي، فتاريخيّة الإنسان لم تظهر في الواقع إلاّ مع ظهور المسيحيّة. يجهل الفكر اليوناني الإنسان التاريخي، ويُراد به الذي اختبر زماناً مجزّءاً، وتقدّماً حقيقيّاً. لقد حلّت زمنيّة

موجّهة وذات معنى محلّ التغيّرات الدورية في الكون اليونانيّ التي تتكرّر إلى ما لا نهاية، وعندها ظهرت فكرة القبل والبعد. الخلق، والسقوط، والفداء، ونهاية الأزمان حيث يتحقّق مع القيامة وعد الله، هذه هي معالم التاريخ المقدّس تُحرّكه التاريخيّة التي تعطي معنى للتاريخ الدنيويّ. هنا تبرز نظرة جديدة كلّياً للكون عبّر عنها أغوسطينوس في ((«مدينة الله») La cité de Dieu (413– 427) عبر تسلسل الأثني وعشرين كتاباً، وأتت النظرة جليّة وقويّة. عندما سقطت الإمبراطوريّة الرومانيّة – نُهبت روما سنة 410 – كان أغوسطينوس ينير التاريخ انطلاقاً من نظرة سامية ومن «مدينة الله»، ومنذ ذلك الوقت طبع التمييز بين المدينتين نموذج الزمانيّة في المسيحيّة.

لا تأخذ المدينة الإنسانيّة معناها إلاّ من خلال «مدينة الله»، فالمدينة الأرضيّة، مدينة الناس المبنيّة على حب الذات والتملّك، يتبدّل حالها بفضل «مدينة الله» التي هي مثال الحبّ، والمكان المثاليّ لدعوة الإنسان فوق الطبيعيّة. إذاً من بدء التكوين وحتى العودة الأخيرة في نهاية الأزمنة تطبع التاريخ أحداث ذات معنى، وتندرج المدينة الأرضيّة في المصير الروحاني الذي تنيره «مدينة الله»، وهو مصير مقدّس تتجلّى فيه العناية الإلهيّة. من هنا يُبنى تاريخ له مسار موجّه يبدأ عند التكوين وينتهي عند القيامة على ضوء نور المدينتين. يمكن الكلام عن علم لاهوت زمني لا يمت بصلة إلى المدينة القديمة وعن تفسير تاريخ البشريّة في مجمله.

«حُبّان اثنان إذاً بنيا مدينتين: حبّ الذّات لدرجة احتقار الله، فكانت مدينة الأرض، وحبّ الله لدرجة احتقار الذّات، فكانت مدينة الله. الأولى تتمجّد في ذاتها والثانية تتمجّد في الله، الأولى تطلب مجدها من الناس والثانية تضع فخرها في الرب الشاهد على ضميرها... في وسط المدينة الإلهيّة، حكمة الإنسان الوحيدة هي التقوى التي تؤسّس عبادة شرعيّة للإله الحقيقيّ، وتؤمّن مكافأة في مجتمع القديسين حيث الناس متّحدون مع الملائكة»(1).

(1) Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Seuil, vol. 2, liv. XIV, p.191.

فكرة الإنسانيّة

ألا تفرض فكرة التاريخ فكرة الإنسانيّة المتواجدة في تكاملها؟ لقد حلّت مكان رابطة الدم –الإنسانيّة humanitas بحسب اللاتين – وحدة الجنس البشريّ المكوّن من كل الأجناس، وكل الأجيال، والمدعو إلى مصير فوق طبيعيّ. اتخذ تاريخ الإنسانيّة معنى مع الدين المسيحيّ ومع أغوسطينوس. اتّحد الجنس البشريّ كلّه عبر تسلسل التاريخ الذي يتّصف بمسار موجّه، وعبر الأحداث الدينيّة المتعاقبة التي يذكرها الكتاب المقدّس من التكوين وحتى مجيء المسيح. يظهر هنا مفهوم جديد للإنسانيّة ألقى الضوء عليه البعد المقدّس للتاريخ. لم يعد الناس منعزلين في مجموعات مغلقة، بل توصّلوا إلى تكوين تجمّع واحد أسّسه المسيح، وبما أنهم تخلّصوا من الزمان الدوري (زمان اليونان) ولم يعودوا مجزّأين، أصبحوا يؤلّفون جسداً واحداً يرمي إلى هدف واحد، ومصنوعاً على صورة الله.

من جهة أخرى فكرة الإنسانيّة هي إرث يهودي؛ ألم يكن الله يتوجّه بالكلام عبر اليهود إلى الإنسانيّة جمعاء؟

الإنسان، سيّد طبيعة دنيويّة

في الوقت ذاته يكون الجنس البشري المتكامل في وحدته في اتصال مع مفهوم جديد للطبيعة، مع مجموعة لا تخضع بعد الآن للطبيعة الهلّينيّة. في الرؤية اليونانيّة، كل الأشياء تتأتّى من الطبيعة phusis بعكس إله المسيحيّين الذي يخلق الأشياء من لا شيء. من هنا انقلبت النظرة القديمة للعالم، لأنه يمكن للإنسانيّة أن تسيطر على الطبيعة التي خلقها الله: «سيتكوّن المفهوم الجديد للطبيعة، وبما أنها مخلوقة من لا شيء، بمعزل عن مادة موجودة قبلها، لم يعد لها إذاً أي طابع إلهيّ أو مقدّس ويمكن للإنسان أن يستعملها ويسيطر عليها بكل حرية، وبما أنها مصنوعة من قِبل كائن ذكيّ وحكيم، عليها أن تخضع لقوانين يمكن للإنسان أن يكون على دراية بها»[1](4).

(1) D.Folscheid, *Les grandes philosophies*, Que sais-je ? –PUF, p.27.

واقع جديد

رؤيا، إيمان، خلاص، لا نهاية، كلّها مفاهيم جديدة وضعت حجر الأساس للفكر الغربيّ. يظهر الإله اليهوديّ – المسيحيّ للناس بطريقة فوق طبيعيّة. ينادي بالإيمان، وباتحاد متين بين الفكر والقلب. يأتي باليقين. يخلّص من حالة الخطيئة الأصليّة ومن الهلاك الأبديّ الذي كان يتأتّى عنها. يقيم المسيح، الإله – الإنسان، جسراً بين الإنسان والله الذي يحمل إليه الخلاص، بينما يتأكّد انفصال جذريّ في الديانات الموحّدة الأخرى. من الآن وصاعداً يوجد الله بفردانيّته التامة، والمجموعة المسيحيّة قادرة على الالتقاء به. أخيراً مع ظهور الديانة المسيحيّة، تأكدّت لامحدودية الكلمة في وضعيتها بينما كان المفكرون اليونانيّون يعطون في الغالب أولويّة للمحدوديّة. شكّلت نظريّة الماورائيّة الخاصة باللامتناهي والتي توجد جزئيّاً في التوراة أفقاً جديداً للفكر وظهر إذ ذاك واقع جديد.

القسم الثاني

الأزمنة المسيحيّة: أفكار القرون الوسطى

تغطّي أفكار القرون الوسطى ألف عام من التاريخ، من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر. استولى ملك الفيزيغوت ألاريك الأول Alaric 1er على روما سنة 410، فانتهى عندها التاريخ الروماني وبدأت القرون الوسطى التي انتهت بدورها في القرنين الخامس والسادس عشر عند بداية عصر النهضة.

ظلّت حقبة الألف سنة من تاريخ الأفكار عرضة للاحتقار طيلة قرون عديدة لأنها كانت مغطّاة بقذارة الجهل، وهي لم تكن تشكّل لا استطراداً، ولا وقتَ توقّف فيه التفكير، بل بالعكس ثبّت فيها الفكر وجوده، وانطلق العقل خصوصاً من السنة الألف وحتى فجر عصر النهضة. في القرنين الحادي عشر والثاني عشر سيطر العقل على ملكات النفس وأصبح أبيلار Abélard فارس الجدليّة. في القرن الثالث عشر ازدهر اللاهوت المدرسيّ. أخيراً أكسب علم القرون الوسطى، وتفتُّح الفنون، ونهضة الأفكار السياسيّة هذه الحقبة خصائصها المميّزة.

في هذا الوقت ولدت أوروبّا وكانت تتألف من تلاقي تركات متنوعّة منها اليونانيّة واليهوديّة واللاتينيّة... ولدت أوروبّا إذاً وتنظّمت في وسط لغة علميّة تستعملها النخبة في الأمم كافة وهي اللغة اللاتينيّة التي خلقت وحدة أوروبّا الثقافيّة، وابتداءً من القرن الثالث عشر، ازدهرت الجامعات وحدث تقارب وتبادل فيما بينها، وهكذا ترسّخت الحضارة الأوروبيّة.

تدين أوزوبّا – الثقافة التي بنيت في القرون الوسطى كثيراً للإسلام والعالم الإسلاميّ، لأن الغرب استورد منه عدداً من النماذج الفكريّة الأساسيّة. حوار قديم، كان ثمرة تبادل مشترك، لأن الفكر الإسلاميّ قد تأثّر هو أيضاً بالفكر اليونانيّ. في مجال الرياضيّات، استنبط الإسلام طرقاً جديدة في الجبر وحساب المثلّثات، أما فلاسفته فقد غذّوا الغرب اللاتينيّ، وأطلعوه بصورة خاصة على نتاج أرسطو،

واعتُبر مفكرو القرون الوسطى الكبار من المسلمين كالفارابي (872 –950) وابن سينا (980 – 1037) وابن رشد (1126 – 1198) بصورة خاصّة، كمرشدين للعالم المسيحيّ، لكنهم لم يسلموا من النقد أحياناً.

انتصار المسيحيّة

انتصرت المسيحيّة ليس فقط على الوثنيّة بل على اليهوديّة أيضاً، فأضاء نور هذا النصر غرب القرون الوسطى كلّه. حاربت المسيحيّة الشرك اليونانيّ (وفكرة تراتبية آلهة ملازمة للطبيعة) وحاربت أيضاً اليهوديّة وتبشيرها: ألا يحمل الدين اليهوديّ رسالة عالميّة، ألا يهدف إلى اجتذاب أتباع جدد؟

في خضمّ هذه المعركة المزدوجة تتمتّع المسيحيّة بمؤهلات مهمّة: هي دين تبشيري: («اذهبوا ! واصنعوا رسلاً من الأمم كافة» قال المسيح القائم من بين الأموات لرسله، إنجيل متى XXVII 19)، وهي دين خلاص يعد بالانتصار على الموت؛ وتتلاقى المسيحيّة بالرجاء الكبير الإناسي الذي تبشر به مع الديانات القائمة على الأسرار التي كانت منتشرة آنذاك في الإمبراطوريّة الرومانيّة. من جهة ثانية حملت للفقراء والعبيد فكرة السعادة المستقبليّة؛ لم يوعَد الجسد فقط بالقيامة، بل الناس كلّهم وهم صورة انعكاسية للمسيح وسينعمون بالخلاص. ويتحقّق الوعد بالسعادة بكلّيته: كل الأفراد الذين خُلقوا على صورة الله ومثاله سيتخلّصون من القدر، هذا القدر الغاشم الذي كان يرمي بثقله على الوثنيّين المحكومين بزمن دوري، وبالموت.

استندت المسيحيّة إلى رسالة رجاء وحياة، وإلى قوة روحانيّة اسمها الحبّ، فانتصرت وانتشرت خلال السلم الرومانيّ pax romana في عهد الإمبراطوريّة. هدّأ الخلاص المسيحي النفوس القلقة وانتهى بأن فاز بقسم من النخبة. هذه بعض التواريخ المهمّة في مسيرة تطوّر الديانة المسيحيّة: ابتداءً من العام 312، وقف قسطنطين بقوة إلى جانب الكنيسة، واعترف بالمسيحيّة كدين رسمي للدولة. ومنذ ذلك الوقت بدأت الديانات الأخرى تنطفئ رويداً رويداً، وفي نهاية الإمبراطوريّة

الرومانيّة وبالرغم من مقاومة اليهود، يمكن القول بأن المسيحيّة خرجت منتصرة. أصبحت دين الدولة سنة 381. في 391 و392 مُنعت الوثنيّة، وفي 526 أَقفل أمر صادر عن الإمبراطور المسيحي يوستنيانوس الأكاديميّة الأفلاطونيّة الحديثة في أثينا، وفي سنة 529 صدر عن الإمبراطور نفسه أمر يقضي بالموت على كل إنسان غير مسيحي.

اختفت إذاً الصورة اليونانيّة للعالم المبنيّة على الطبيعة والعقل phusis et logos. لكن في الوقت نفسه، احتفظت المسيحيّة بالفكر اليونانيّ الذي نقله رجال الكنيسة أنفسهم، ويجب انتظار القرنين الثاني والثالث عشر حتى تتحقّق حصيلة الهلّينيّة والرسالة المسيحيّة اللتين وحّدهما توما الاكويني من خلال أرسطو.

إنسان القرون الوسطى، خليقة الله

من هو إنسان القرون الوسطى الذي سيبني في الغرب المسيحيّ نماذج عقلانيّة جديدة، ويثبّت الفكر، ويساهم في ازدهار الفنون؟ يجب فهم هذا السؤال على ضوء الأفكار المسيحيّة. يظهر هذا الإنسان في البدء كخليقة الله لأنه متشرّب من الدين وعلم اللاهوت. يقول جاك لوغوف Le Goff إذا كان هناك شخص يجب استبعاده من بانوراما إنسان القرون الوسطى فهو الإنسان غير المؤمن، المتفلّت والمتحرّر. لا مكان لغير المؤمن المشكوك فيه، النادر وجوده في إناسة القرون الوسطى. اعتُبر إنسان هذه الحقبة كائناً متحدّراً من الألوهيّة، خلقه الله على مثاله؛ هو ابن الله الآب وأخ المسيح، فيدخل اذاً في علم الآخرة المسيحيّ. من هنا تظهر صورة إيجابيّة للإنسان كونه صورة انعكاسيّة لله، وهناك غالباً صورة سلبيّة وهي صورة الخاطئ. في كلتا الحالتين يسيطر النموذج الدينيّ، ويترسّخ تطوّر الأفكار في علم الإنسان المسيحيّ. أمّا بالنسبة لغير المؤمن والوثنيّ واليهوديّ، فهم يؤلفون الصورة السلبيّة لهذه النماذج.

«ما الإنسان إذاً في نظر الإنتروبولوجيا المسيحيّة في القرون الوسطى؟ إنه خليقة الله. يمكن التعرّف إلى طبيعة الإنسان وتاريخه وقدره أولاً في سفر التكوين في بداية

العهد القديم، التوراة. في اليوم السادس صنع الله الإنسان وولاّه على الطبيعة، على النباتات والحيوانات التي ستؤمّن له قوته. لقد قُدِّر لإنسان القرون الوسطى أن يكون سيّد طبيعةٍ انتفت عنها صفة القداسة، وسيّد الأرض والحيوانات. لكن بإيحاء من حوّا التي أغوتها الحيّة، أي الشرّ، ارتكب آدم خطيئة فانشطر بعدها إلى اثنين»[1].

برزت رؤيتان للإنسان: في القرون الوسطى الأولى - أي الحقبة الممتدّة من القرن الخامس إلى القرن العاشر - وحتى إلى القرن الحادي عشر هناك نظرة تشاؤمية للإنسان: إنّه ضعيف وفاسد، أما انطلاقاً من القرنين الثاني عشر والثالث عشر فبرزت نظرة تفاؤليّة تعتبر الإنسان صورة منعكسة لله.

الأفكار المفقودة في القرون الوسطى الأولى

سيتمّ هنا فقط تحليل الرؤية الثانية للإنسان. لقد أحدثت نهضة القرن الثاني عشر والحقبة اللاحقة تغيّرات أساسيّة، وخلقت عقلانيّة جديدة مرتبطة بصورة الإنسان الإيجابيّة: الإنسان هو انعكاس الله الذي ولاّه على الطبيعة.

ماذا عن العصور الوسطى الأولى وماذا تحمل في طيّاتها؟ من دون الإشارة إلى رقاد العقل الذي تكلّمت عنه بعض الكتب، محت القرون الوسطى الأولى أفكاراً يونانيّة - لاتينيّة أساسيّة، وزعزعت مفاهيم رئيسيّة أوجدتها «المدينة» polis وروما، أو تخلّت عنها. في هذا الوقت كانت الكنيسة تعيش ذروة انتصارها وهذا ما يفسّر جزئيّاً تراجع الأفكار اليونانيّة– اللاتينيّة، فبدأت تظهر عادات جديدة، وعاش الغرب اللاتينيّ من القرن الخامس وحتى القرن التاسع إن لم يكن فترة انهيار فعلى الأقل فترة تصدّع الأفكار الهلّينيّة أو خسارتها جزئيّاً؛ أما الإرث الوثنيّ فقد تعرّض للتغيّرات وأحياناً فُقد أو تمّ الاستغناء عنه. ارتكزت القرون الأخيرة من حكم الإمبراطوريّة الرومانيّة على مفاهيم ستذبل جزئيّاً. ظلّت فكرة عالميّة القوانين، وأولويّة القانون المكتوب، ومفاهيم المواطنيّة والجمهوريّة، تطبع القرن

---

(1) J. Le Goff, *L'homme médiéval*, Points Histoire-Seuil, p.10.

الخامس، قرن العصور القديمة المتأخرة. حصلت انهيارات عديدة في القرن الثامن: أصبحت القوانين مناطقيّة وتراجعت فكرة القانون العالميّ؛ انحصر القانون الخطّي ببعض المناطق، واختفى مفهوم المواطنيّة الذي استُبدل بالروابط الإقطاعيّة من إنسان لإنسان. لم يحافظ إلاّ جزئيّاً على أفكار وبنى الرومان التقليديّة. إنّ نهضة القرن الثاني عشر المرتكزة في القرون الوسطى على مجموعة قوانين يوستينيانوس corpus juris civilis التي أصبحت من جديد النصّ القانونيّ الأساسيّ، بالإضافة إلى قيام الدولة الحديثة في القرن السادس عشر، وعمل الفلاسفة في القرن الثامن عشر، كل ذلك سمح باستعادة المفاهيم اليونانيّة- اللاتينيّة بشكل تدريجيّ.

الجدليّة والإنسانويّة في القرن الثاني عشر

«نهضة» القرن الثاني عشر

ظهرت الجدليّة وحصل إغناء لبنية الفكر. تدين هذه النهضة الفكرية والروحيّة بالكثير لمؤلفات الحضارة القديمة التي أُعيد اكتشافها من جديد. في القرن الثاني عشر كانت التحف الثمينة، والمنتوجات النادرة، والبهارات أو الحرير، وكذلك المخطوطات، تأتي من الشرق، من بيزنطية، وقد قام العربيّ بدور الوسيط كون مؤلفات أرسطو وإقليدس Euclide موجودة في المكتبات الإسلاميّة. كذلك باشر صيادو المخطوطات اليونانيّة والعربيّة المسيحيون إلى جانب المترجمين بإدخال ترجمات أرسطو ورياضيات إقليدس وفلاكة بطليموس Ptolémée إلى الغرب، فحدث التطوّر الثقافيّ في أوروبّا تحت تأثير الوارد اليونانيّ- العربيّ، عن طريق هذه الترجمات من العربيّة إلى اللاتينيّة. رُدمت بعض الثغرات الثقافيّة، وبدأت «نهضة» القرن الثاني عشر في وقت تغيّر فيه كل شيء وبسرعة فائقة؛ وظهرت أيضاً الولادات الفكريّة، والولع بالمعقول على خلفيّة نهضة مدينيّة، إذ إن انتشار ظاهرة المدن في غرب القرن الثاني عشر بلغ أوجه، وسجّلت مؤسسات التعليم انطلاقة مهمّة؛ تُذكر على سبيل المثال مدرسة شارتر المتأثرة بالأفلاطونيّة: لقد عكف سكان شارتر على قراءة مؤلف الـ «تيميه» Timée لأفلاطون Platon، أو

بالتحديد على قراءة قسم منه.

تعزيز العقل

من جهتها تفرّغت باريس للجدليّة ولفن التفكير وللأفكار، وجرت في بداية القرن الثاني عشر إعادة تنظيم مهمّة في ميادين الفكر والأفكار، وجرى أيضاً الانتقال من الحدس إلى مفهوم آخر للمعرفة له علاقة بالاستنتاج العقلي. المقصود هنا هو تحرّك واسع غيّر بنى الروح الأوروبيّة. بعد الأفضليّة التي كانت معطاة للحدس صارت الأولويّة للتفكير وللجدليّة التي كانت تعني في القرون الوسطى المنطق الصّوريّ. وقد أدّت إعادة بناء الفكر إلى تعزيز «العقل الجدليّ» خاصة مع أبيلار.

«حتى ذلك الوقت كانت الطريقة الرئيسيّة للمعرفة حدسيّة، وكان الكل يرى في الكون المحسوس، وفي هذا الكون المختزل الذي هو الإنسان، صور الله، ولكنّها صور مظلمة لا يمكن كشف معناها العميق إلاّ عن طريق حلّ تدريجيّ لرموز متعدّدة [...] ولم تكن الكتب إلاّ رموزاً من ضمن رموز أخرى كثيرة العدد، وكان التأمل يُعتبر تصرّفاً مثمراً أكثر من البحث المنطقيّ»[1].

خلف التأمّل النسكيّ في الصمت تصرّف آخر: لم يعد التعبير عن العواطف من الأولويات في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. بالرغم من أن الله لا يزال موضوع المعرفة، بدأت ترجح فكرة أنّه يجب اللجوء إلى طرائق الفلسفة الوثنيّة، وليس فقط إلى القلب بل إلى العقلانيّة أيضاً. إذا كان الايمان بالكلمة المنزلة لايزال يحتلّ المرتبة الأولى، فإن فن الاستدلال وترقية العقل إلى المنزلة الأولى بين الملكات الإنسانيّة ميّزا النزعات الجديدة. لم يعد التفسير الروحي لكلام الله هو كل شيء إذ ظهر مجدّداً التأمّل العقلانيّ. وأصبح الذكاء والعقل ينيران الايمان، هذا ما عبّر عنه القديس أنسليم Anselme (1033 – 1109) الذي كان راهباً في مقاطعة النورماندي ثم أصبح رئيس أساقفة كانتربري؛ لقد صاغ في كتابه Proslogion سنة 1077 دليلاً

(1) G. Duby – R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, le livre de poche, p.143.

عُرف لاحقاً بالبرهان الاونطولوجيّ لوجود الله. انطلاقاً من فكرة الله، يمكنني الوصول إلى وجوده. إذاً عندما يكون المقصود حل مسائل الايمان، فاللجوء إلى العقل يبدو مشروعاً. الفرق شاسع، والهوّة كبيرة بين هذه الحقبة وتلك التي كان فيها الايمان يناهض العقلانيّة، عندما كان بيار داميان Pierre Damien (1007 – 1072) مثلاً يهاجم الجدليّة وهو حذر من الشياطين المدنّسين: «أفلاطون؟ أحتقره؛ بيتاغوروس Pythagore؟ لا اعتبره، إقليدس؟ أصرفه هو أيضاً. كانت التوراة والعهد الجديد يشكلان إذاً في نظر داميان أدوات أرفع منزلة من القياس ومن الجدليّة. ومع ذلك غالباً ما كانت الجدليّة في نهاية القرن الحادي عشر في خدمة الايمان: نما الميل إلى العمل الفكريّ وظهر إنسان جديد هو رجل الفكر l'intellectuel، وتشير هذه اللفظة إلى الإنسان الذي يمارس العمل الفكريّ، ويعلّم فكره. كثر وجود هذا الإنسان في مدارس القرن الثاني عشر في المدن، وابتداءً من القرن الثالث عشر تنامى في الجامعات. وهكذا ولد هذا الأخ لأتباع المذهب السفسطيّ في العصور اليونانيّة القديمة. ولم يشكّل ذلك حدثاً فرنسياً صرفاً بل عبّر عن الروح الأوروبيّة. لقد رسم أبيلار والإنكليزي غليوم دوكهام Guillaume d'Ockham وهو أحد كبار مفكّري القرن الخامس عشر، بالإضافة إلى الجامعيّين الإيطاليّين في سهل البو، صورة رجل الفكر في القرون الوسطى الذي يضع نفسه في خدمة العقل.

أبيلار، فارس الجدليّة والإنسانويّة

يتيح أبيلار، فارس الجدليّة الجذّاب، إدراك مقام العقلانيّة الرفيع. حياة أبيلار الصاخبة (1079 – 1142) معروفة: علّم في باريس اللاهوت والمنطق. كان كاهناً قانونيّاً في كاتدرائيّة نوتردام ثم أصبح معلّم إيلويز Héloïse ومن ثم أغواها. قادهما الحبّ إلى الزواج في السر لكن أبيلار أُخصي على يد عمّ إيلويز، فانعزل وتنسّك في دير القديس دينيس، أما إيلويز فقد ترهّبت في أرجنتوي. مغامرات كثيرة يسوقها أبيلار تحت عنوان («قصة مصائبي») Histoire de mes malheurs؛ قصة المصائب التي نزلت به لم تحجب نتاجه الفلسفيّ واللاهوتيّ؛ لقد كتب كثيراً:

كتب في اللاهوت، كتب جدليّة، جدّد علم المنطق ولا يجب نسيان كتابه («حوار بين فيلسوف ملحد، ويهوديّ، ومسيحيّ») Dialogue entre un philosophe païen, un juif et un chrétien. أبيلار هو أولاً بطل الجدليّة الأوّل، وهو أيضاً فارس الفكر المنطقيّ والوضوح العقلانيّ. كتابه («نعم ولا») «Oui et Non» يجمع كل تناقضات الآباء الذين لم يتّفقوا على أيّ موضوع: الأول يقول أبيض والآخر يقول أسود. في هذه الحال، يقول أبيلار، يجب اللجوء إلى العمل الفكريّ والجدليّة (أي المنطق الصوري)، وإلى علم لغة هدفها التعبير عن الواقع. هكذا شكّلت الجدليّة أفق القرن الثاني عشر.

ينادي أبيلار بطريقة عقلانيّة. ألم يبدأ قبل «نعم ولا» بحل مشكلة المسلّمات العالميّة الشهيرة التي اختلف حولها مناصرو مذهب الإسمانيّة الذين يقولون بأن المفاهيم العالميّة (كمفهوم الإنسان مثلاً) ليس لها وجود حقيقيّ، والأفلاطونيّون الواقعيّون الذين يعتبرون هذه المفاهيم ماهيات؟ هناك إذاً من جهة أتباع المذهب الإسماني الذين يماثلون المسلّمات والمفردات العالميّة برموز لغويّة بسيطة، ومن جهة أخرى أتباع الواقعيّة الذين ينادون بالماهيات.

من جهته يسوق أبيلار حلاً فريداً من نوعه: تُولّد المفاهيم العالميّة في ذهن المستمع الفهم، إذاً هي حقائق فكريّة، وهي كلمات طبعاً، ولكنّها أكثر من رموز لغويّة. بين كائن الماهيات وكائن الكلمات، يفتّش أبيلار عن طريق ثالثة وهي طريق الفكر.

أبيلار فارس الجدليّة هو أيضاً مبشّر بالحوار بين الثقافات. أسّس هذا العالم بالمنطق شكلاً من أشكال الإنسانويّة اعترافاً منه بالنواة الفكريّة المشتركة بين المسيحيّين، واليهود، والعرب.

وفي دير كلوني كتب أبيلار «حوار بين فيلسوف ملحد، ويهودي، ومسيحي». ذهب أبيلار أبعد من دور العبادة والخصوصيّات؛ سعى إلى وحدة الأديان الثلاثة الكبرى الموحّدة. إنه تأصّل مبتكر في البحث عن العقلانيّة الحقيقيّة والتسامح المثمر. أبيلار هو الصورة الكبيرة الأولى لرجل الفكر العصري. ظهر هذا النموذج

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. اعترف رجل الفكر الناشئ حديثاً الذي هو أبيلار بأنه يؤمن بالتسامح: كل إنسان هو ابن الله.

إنسانويّة القرن الثاني عشر

إن القرن الثاني عشر هو إنسانويّ، هذا ما يشير إليه مثل أبيلار ومثل الفكر الذي ميّز أتباع مدرسة شارتر. إن عصر الجدليّة هو أيضاً عصر تجدد الفكر الإنسانيّ.

تضع مدرسة شارتر، وهي متأثّرة جزئياً بالفلسفة الأفلاطونيّة، الإنسان في قلب الفلسفة والعلم. يتميّز هذا العصر بغليان فكري هائل تظهره صورة الأقزام المحمولين على أكتاف العمالقة. يصف برنار دو شارتر Bernard de Chartres، مدير المدرسة سنة 1119 وهو الملقّب بـ «الأكمل بين الأفلاطونيّين»، بطريقة رمزيّة فكرة التقدّم الفكريّ الذي شكّل إحدى ركائز الإنسانويّة في ذلك الوقت: «نحن أقزام محمولون على أكتاف عمالقة: نرى أكثر منهم وأبعد؛ هذا لا يعني أنّ نظرنا ثاقب، أو أنّنا طويلو القامة، بل قامتهم الضخمة هي التي ترفعنا عالياً.»

هذه إذاً إنسانويّة تحفظ تعاليم المفكّرين الوثنيّين الكبار. ما هو بدقّة مضمون هذه الفلسفة التي محورها الإنسان؟ ترفض إنسانويّة شارتر إحدى فرضيّات اللاهوت التقليديّة. لا، الإنسان ليس عرضاً ولا ظاهرة عرضيّة – سلبيّة– في الخلق الإلهيّ. يرقى الإنسان، المخلوق على صورة الله، إلى كرامة لا عهد له بها من قبل، وهو لا يمثل عنصراً عرضياً، بل هو في صميم منظومة الوجود. هل يحل محل الملائكة الذين سقطوا بعد ان تمرّدوا على الله بقيادة لوسيفوروس؟ حتى ولو بقي كل الملائكة في السماء، يقول لنا هونوريوس دوتون Honorius d'Autun، لكان الإنسان خُلق مع ذرّيته كلها. لقد صُنع العالم من أجل الإنسان ومن أجل مصيره.

تترافق هذه الإنسانويّة مع نزع صفة القداسة عن الطبيعة، وهذا مطابق للفكر المسيحي العميق. إنّ الطبيعة المخلوقة من العدم والتي ليس فيها شيء من الألوهة، تخضع لقوانين. هذا هو المفهوم الحديث للطبيعة الذي بدأ يتكوّن في القرن الثاني عشر عندما ارتسمت فكرة نظام طبيعي. سيفسح هذا المجهود المجال أمام قيام

الثّورة العلميّة في عصر النّهضة والعصر الكلاسيكيّ.

«وهكذا استمّر العمل على نزع صفة القداسة عن الطبيعة، وهذه مقدمة ضرورية لكل علم، وكما بيّنه بيار دوهيم Pierre Duhem، فالدّين المسيحيّ، منذ انتشاره، جعل هذا العمل ممكناً عندما توقّف عن اعتبار الطبيعة والكواكب والظواهر كآلهة - كما كان يفعل العلم في ما مضى - ليرى فيها مخلوقات الله. تُبرز الحقبة الجديدة الصفة العقلانيّة لهذا الخَلق[...] لا شك أنّ القرن الثاني عشر لم يزل مليئاً بالرموز ولكن أهل الفكر أنذاك رجّحوا كفّة الميزان لصالح العلم العقلاني»[1].

القرن الثالث عشر والعقل المدرسيّ

إنشاء الجامعات

حصل تبدّل مهم في المبادرات والأمثلة الفكريّة - اللاهوت المدرسيّ والنظريّة المنطقيّة - في القرن الثالث عشر، تحت تأثير ظروف تاريخيّة جديدة. تحوّلت بعض الأفكار بينما تفتّحت أخرى. ظهر اللاهوت المدرسي الكبير بينما كان المنطق يجدّد. كيف السبيل لفهم هذا التجدّد الحاصل في الطرائق والمفاهيم؟

يجب أولاً الأخذ بعين الاعتبار نشوء الجامعات. ولدت ظاهرة الجامعات في الغرب اللاتينيّ مما حوّل في العمق مجرى الأفكار. ارتبط تاريخ الحضارة في القرون الوسطى بالمؤسسات المدرسيّة؛ لم تنفصل التقنيّات التربويّة لا عن أشكال المعرفة ولا عن تطوّر الفكر. كيف يمكن فصل انتقال الأفكار عن العمليّات الفكريّة نفسها المتأثّرة جدّاً بالتواصل الشفهيّ؟ لعبت جامعة باريس في هذا الإطار دوراً مهمّاً في تاريخ فكر القرون الوسطى.

ولدت جامعة باريس رسميّاً بين سنة 1200 وسنة 1215 على جبل القديسة جنفياف. كما انصهرت المدارس الباريسيّة التي ازدهرت قبل ذلك بمئة عام تقريباً وأصبح لها نظام أساسيّ. تنظّم العالم الجامعيّ على مثال الاتحادات. «إن القرن الثالث عشر هو قرن الجامعات لأنه قرن الاتحادات. في كل مدينة مهنة تضمّ عدداً

---

(1) J. le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, p.57.

كبيراً من الأعضاء؛ يتنظّم هؤلاء للدفاع عن مصالحهم»[1]. كانت الكليّات الأربع، الطب والفنون والحقوق واللاهوت، تابعة للكنيسة وكان معلّموها في أغلب الأحيان ينتمون إلى الرهبانيات. كيف تنظّمت الدروس؟ كانت الكليّة التحضيريّة للفنون حيث يتمّ تعليم القواعد والمنطق والعلم الأرسطوطاليسيّ تضّم طلاباً صغار السن. كانوا ينتسبون إليها في عمر الإثني عشر أو الثلاثة عشر ويتقدّمون في سن التاسعة عشرة للحصول على البكالوريا، وبعدها يمكنهم الحصول على شهادات مطلوبة جدّاً وخصوصاً الليسانس، ومن ثمّ يدافعون عن نظرية جديدة، مما يسمح لهم بعدها بفتح مدرسة. أما بالنسبة للكليّات الأخرى (الطب والحقوق واللاهوت) فكانت متخصّصة، وكان اللاهوت ملك الدروس.

إذا كانت جامعة باريس قد أصبحت مركز الثقافة المسيحيّة وخاصة بما له علاقة بالفلسفة واللاهوت، فإن أوكسفورد قد تميّزت هي أيضاً في هذه اللعبة الجامعيّة الكبرى. لماذا تولّد عن هذه اللعبة هذا الكمّ الهائل من المعارف، ولماذا صاغت هذه اللعبة أفكاراً؟ لأن المناقشة المدعومة بحجج وتقنيّات المناقشة شكّلت مختبرات بحث مهمّة جداً. «كانت جامعة باريس تشكّل منظمّة اتحاديّة من شباب عزّاب متمرسين بكل فنون المناقشة المدعومة بالحجج، ويمضون حياتهم يشاركون في سلسلة من المنافسات والاختبارات، وخلال الثلاثين سنة التي يتطلّبها التأهيل اللاهوتيّ، كانوا يقومون تباعاً بسلسلة أعمال وظيفيّة حساسّة»[2].

لقد أدّى قيام الجامعات – الذي هو ظاهرة أوروبيّة – في باريس سنة 1200 وفي أوكسفورد سنة 1214 وفي كامبريدج سنة 1231 وفي بادو سنة 1222... إلى مبارزات فكريّة، حيث كان كل واحد يتمّرن ويظهر مزاياه، فنتج عن ذلك تقدّم في طرق التفكير العقلانيّة، وتعزّزت الطريقة المدرسيّة وقوانين البرهنة. كانت الجامعات تتواصل من أقصى القارة إلى أقصاها وكانت الحضارة الأوروبيّة تتكوّن من خلال عمل المتعلّمين، وقد ساهم في هذا

(1) J. le Goff, op. cit. p.73.

(2) A. de Libéra, *La philosophie médiévale*, PUF, p.368.

الازدهار الترجمات غير المعروفة لأرسطو Aristote ولشارحي أعماله.

اكتشاف أرسطو

لم يُعرف نتاج أرسطو بكامله حقيقة إلاّ في نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر. ظهرت على مر الزمن عدّة ترجمات كانت مكمّلة لبعضها أو تنافسيّة. تُرجم («علم الأخلاق» L'Ethique à Eudème) في القرن الثالث عشر وكذلك («فن الخطابة وفن الشعر» La rhétorique et la poétique).

من هنا نهضة الفلسفة الأرسطوطالوسيّة التي لا تمثّل فكر القرون الوسطى بكليّته. يجب الانتظار مدّة طويلة حتى تصبح أعمال أرسطو مقبولة من الكنيسة. العالم بالنسبة لأرسطو أبديّ، بينما بالنسبة للمسيحيّة هو مخلوق بفعل الله. يرى أرسطو في النفس شكل الجسد ومبدأ تنظيمه؛ وعند الموت تختفي الروح ومعها الجسد؛ هناك إذاً صعوبات عديدة. أصبح أرسطو «معلّم» الجامعة في نهاية القرن الثالث عشر، بعد أن تغلّب على عقود تم فيها الحجر على أعماله.

يجب الإشارة أخيراً إلى أن الفيلسوف العربي ابن رشد (1126 – 1198) كان أول من فسّر أرسطو. لقد أغنت شروحاته وخصوصاً («الشروحات الكبيرة» Les Grands Commentaires) فكر القرن الثالث عشر، وأشارت إلى النواحي الماديّة في فكر أرسطو. انتقد القديس توما الأكويني مذهب ابن رشد الذي كان يدرّسه سيجر دو براباں Siger de Brabant في جامعة باريس والذي كان يؤكد أزليّة العالم. أما مايمونيد Maïmonide (1135 – 1204) وهو شخصيّة مهمّة في مجال الفكر اليهودي في القرون الوسطى فقد طبع هو أيضاً هذه الحقبة، وتأثر به توما الأكويني الذي أخذ عنه برهاناً لوجود الله. ألبير لوغران Albert le Grand تبصّر هو أيضاً في («الحاخام موسى» Rabbi Moyses).

أرسطو، والمفكّرون المسلمون الذين لم يتم فهمهم معظم الوقت أو تعرّضوا للافتراء كابن رشد، وأخيراً المصادر اليهوديّة، كل هذا ساعد على تقدّم الأفكار الفلسفيّة الغربيّة في القرن الثالث عشر.

اللاهوت المدرسيّ في عصره الذهبي: طريقة تفكير عقلانيّة

يقولون «دكاترة» في اللاهوت المدرسيّ كالقديس توما الأكويني مثلاً. ماذا يُقصد بهذه الكلمة؟

تتضمّن هذه الكلمة في الوقت الحاضر معنى محقّراً وتدل على فكرة مجرّدة صوريّة، كذلك عندما يُقال إن رجلاً هو ذو نهج مدرسيّ، يخطر على البال ذهنيّة متعصّبة، متقوقعة في موقفها من مسائل قد تمّ توضيحها بصورة نهائيّة.

ليس للاهوت المدرسيّ في الأصل علاقة بمفهوم تحقيريّ للواقع، فهو يمثّل عقيدة تتّسم أولاً بأنها تسعى للملاءمة بين الايمان والعقل، وهو مذهب يدخل في منهج التعليم الفلسفيّ واللاهوتيّ في القرون الوسطى (سكولاستيكوس تعني: الذي يعلّم في المدارس الرهبانيّة)، ويمثّل في الوقت نفسه طريقة تفكير ازدهرت في القرن الثالث عشر. بينما تأثّر اللاهوت المدرسيّ الأوّلي (القرن التاسع – القرن الثاني عشر) بالقديس اغوستينوس والأفلاطونيّة المحدثة، كان اللاهوت المدرسيّ الذي يسمّى بالكبير في القرن الثالث عشر يعتبر مذهب أرسطو فلسفة أساسيّة، هكذا تطوّرت أفكار ألبير لوغران وخصوصاً أفكار القديس توما. سوف نتطرّق لاحقاً إلى اللاهوت المدرسيّ كمذهب لكن ماذا يعني كطريقة بالتحديد؟ إنه يعني في الأساس مجموعة تمارين، وإبراز حجج، واستعانة بقوانين البرهنة، وتمرّس في المناقشة، وعرض للأفكار التي مهّد لها أبيلار في «نعم ولا» بقالب جدليّ.

التفكير هو مهنة ذات قوانين محدّدة بدقّة إن من جهة اللغة أو من جهة البرهنة. علينا فهم العلاقات بين الكلمات والكائن، وتحديد الاستنتاج الذي يبيّن صحّة الخاتمة. يريد اللاهوت المدرسيّ أن يُظهر نفسه بمظهر سيّد الدّقة، لتقيّده باستعمال القياس بطريقة صحيحة. ترتكز البراعة في استعمال القياس على مجموعة من التمارين منها: شرح النصوص ثم المناقشة.

«الشرح lectio يولّد المناقشة [...] والإشكاليّة تحلّ محل التفسير اللفظيّ. ووفقاً لطرق خاصة، يتطوّر شرح النص إلى سؤال. يولد المفكّر الجامعي ابتداءً من اللحظة التي يطرح فيها النص – الذي لم يعد سوى أداة – للمناقشة، بحيث يتحوّل من غير

فعّال إلى فعّال [...] حتّى السؤال في القرن الثالث عشر كان منفصلاً عن النص وموجوداً بذاته»[1].

لقد انطبع اللاهوت المدرسيّ بالمناظرات الروحيّة، والمبارزات بين رجال الدين، وشكّلت الاعتراضات التي طُرحت وتمّ حلّها عصب هذه المقاربة. إنها كمناقشة عامة مدهشة في عصر يُعنى بالفكر النقدي، حتّى أنه كان بإمكان المعلّمين عقد اجتماعين في السنة يناقشون خلالهما مسألة مطروحة من قبل أي كان، وموضوعها يدور حول أي شيء.

طبعاً هذا الانفتاح التساؤليّ، وهذه المناقشات التي تؤلّف اللاهوت المدرسيّ، لا يجب أن تحجب أهميّة القياس التي ذُكرت آنفاً، ولا التجديد الذي أحدثه المنطق. إن انطلاقة المنطق المعروف «بالإسمانيّة» هي التي طوّرت نظرية ملاءمة العبارة للفكرة، وعُرف هذا المنطق في البدء بمنطق المُحدثين في مقابل المنطق الأرسطوطاليسيّ القديم، وعرض لمجموعة طرائق تضاف إلى كتاب الـ Organon («مجموعة أبحاث في المنطق»).

اللاهوت المدرسيّ كمذهب: فكرة استقلاليّة البحث العقلانيّ (توما)

ألبير لوغران هو (1206 – 1280) «الدكتور العالميّ»، ومعلّم اللاهوت في باريس، والقارئ في كولونيا من سنة 1248 وحتّى سنة 1260، ومن سنة 1270 وحتّى وفاته ومطران راتيسبون يلفت الانتباه، من خلال هذا الحضور المتعدّد، إلى تطوّر أوروبي بحت في مجال الأفكار، كذلك الحال مع القديس توما الأكويني (1227 – 1274) الذي درس في جامعة نابولي، ثم في كولونيا حيث تعمّق في دراسة فكر أرسطو، وعلّم اللاهوت في جامعة باريس. الأفكار هي إذاً أوروبيّة: عندما كانت الأرسطوطاليسيّة تفرض نفسها، كانت الرؤية الجديدة تتكوّن في الوقت نفسه في باريس وفي كولونيا.

كان للقديس ألبير لوغران تأثير في حركة الأفكار، عندما ميّز بين المسائل التي

(1) J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, p.100.

يمكن للعقل أن يحلّها وأخرى مبنيّة على الايمان والدّين. ولكنه، كعالم بالطبيعيّات، قدّم فكرة جديدة عندما قال إن الاختبار وحده يوصل إلى الحقيقة. ستظهر لاحقاً في الفصل المخصّص لتطوّر الأفكار العلميّة هذه الدعوة إلى الاختبار. في القرن الرابع عشر هيمنت فكرة المنطق الاختباريّ.

شرح القديس توما وهو صاحب نتاج مهم وخاصّة («الخلاصة اللاهوتية») «La somme théologique» (1266 - 1274) أفكار ألبير لوغران فوفّق بين اللاهوت وميتافيزيقيّة أرسطو، وعلى ضوء هذا الأخير، شرح مسألة العلاقات بين العقل والايمان. يجب التّذكير بأن مذهبه معروض وفقاً للمخطّط المدرسيّ الذي تمّ تحليله أعلاه. في «الخلاصة اللاهوتية» يلجأ إلى سلسلة أسئلة، وإلى حجج مؤيّدة وحجج معاكسة... إلخ. هذا هو الرسم البياني للمناقشات بين رجال الكنيسة والذي نجده في النتاج المكتوب.

في تحليله للعلاقات بين العقل والايمان، ظهر القديس توما كواحد من أوائل المفكّرين في العصر الحديث. بينما لا يوجد عند القديس أغوسطينوس مجال مخصّص لأعمال العقل، يدرس توما الخلق الإلهيّ في استقلاليّته وخصوصيّته. إذا كان العقل غير قادر على سبر أغوار الأسرار المتروكة للايمان والدّين، فهو قادر على الارتباط بالواقع، بطبيعة منظّمة وفقاً لقوانين خاصّة بها، ويتعذّر تبسيطها إلى مجموعة رموز إلهيّة بحاجة إلى تفسير. حدد القديس توما إذاً مجالين: مجال حقائق العقل ومجال حقائق الايمان؛ إنه من هذه الزاوية يُعتبر أول فيلسوف محدث في القرون الوسطى، لأنه يُعطي استقلاليّة للبحث العقلانيّ والفلسفة. معه أصبح الميدان الفلسفيّ محدّداً بدقّة. يرى فلاسفة شارتر أن الطبيعة هي مجموعة عقلانيّة وأن نزع صفة القداسة عنها واجب. ينهي توما هذا التأمّل من حيث يبدأ الفكر الحديث.

«لم تعد الأشياء المحسومة رموزاً بحاجة إلى تفسير كي نتأكّد من وجود الله، بل نتائج بسيطة نصل بواسطتها، عن طريق تفكير مضنٍ، إلى سبب لا ندركه بذاته، بل بعلاقاته مع نتائجه»[1].

(1) E. Bréhier, *Histoire de la philosophie* I, Quadrige-PUF, p.588.

أخيراً ترتكز فلسفة القديس توما على رؤية إيجابيّة للإنسان. إذا كانت أنتروبولوجيا القرون الوسطى ثنائيّة، وتتوجّه إمّا نحو حقارة الإنسان أو نحو عظمته، فالنظرة التفاؤليّة للإنسان هي التي ترجع عند القديس توما. التواضع لا يعني شيئاً من دون الإحساس بالعظمة، بما أن الطبيعة هي على صورة الله ذاته. من هنا يُعتبر تأنسن الأرض عملاً نبيلاً، وينبع بالقول المشهور «سيّد الطبيعة ومالكها». يظهر توما الأكويني شخصيّة فلسفيّة بارزة في نواحٍ عدة.

لإتمام جولة الأفق حول فلسفة القرن الثالث عشر يجب ذكر فلاسفة أوكسفورد الذين نادوا هم أيضاً بالفكر والأفكار الحديثة. فالأبرز بين هؤلاء هو روجيه باكون Roger Bacon (توفي سنة 1294) الذي بالرغم من الحرم الذي واجهه، أعطى درساً كاملاً عن أرسطو، ورسم صورة للفكر الاختباريّ. سيأتي الكلام عن هؤلاء الفلاسفة من جديد في المواضيع المخصّصة لعلم القرون الوسطى.

القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر:

التعمّق في الإنسانويّة

انتهت القرون الوسطى في القسم الثاني من القرن الرابع عشر وفي القرن الخامس عشر مع ظهور فورة الإنسانويّة التي بشّرت بالغرب الحديث. إذا كانت الحركة الإنسانويّة هنا أدبيّة أكثر منها فلسفيّة، فمع ذلك علينا أن نسافر عبر هذه السنين حيث تطالعنا طرق الفكر الجديدة التي تسبق إنسانويّة عصر النهضة مع ايراسموس Erasme، بوديه Budé وغيرهما. بالإضافة إلى ذلك، هل يمكن فصل الإنسانويّة الأدبيّة عن الفلسفة؟ عندما سيُدخل إنسانويّو عصر النهضة في ثقافتهم الفكر اليونانيّ – اللاتينيّ، سيرتكزون بالتأكيد على فكرة معيّنة للإنسان.

في القرن الرابع عشر ازدهرت الإنسانويّة مع بترارك Pétrarque. أمضى فرنسوا بترارك (1304 – 1374) طفولته في بيزا، ثمّ في أُفينيون ودرس في جامعات بولونيا ومونبيليه. تردّد إلى بلاط أفينيون الفخم، وجاب من سنة 1330 إلى سنة 1337 أوروبّا كلّها: باريس، غاند، لييج، كولونيا، وروما. كان معجباً أشدّ الإعجاب

بسينيك وفيرجيل Virgile، ومفتوناً بالعصور القديمة؛ أعاد للآداب اللاتينيّة مجدها وجمع المخطوطات، وراسل إنسانويّي أوروبّا كلّها أو الذين سبقوهم في الإنسانويّة، فتكوّن لديه مثال للثقافة سابق لمثال ايراسموس أو بوديه مع إعطائه الأولويّة للموقف الإنسانيّ.

تأثّرت الإنسانويّة الفرنسيّة في القرن الرابع عشر ببترارك. في تلك الحقبة كانت الإنسانويّة إنسانويّة شيشرونيّة، وكانت مزاولة الخطابة الشيشرونيّة تتمّ في باريس في الخفاء والعلن: إذاً في نهاية القرون الوسطى انفتحت آفاق جديدة كل شيء فيها يشهد بالحيويّة. عزّز القرن الخامس عشر هذه النهضة الفكريّة: سنة 1470 أدخل غليوم فيشيه Guillaume Fichet وهو عضو في مجتمع السوربون ومتأثّر ببترارك، أدخل إلى جامعة باريس خمير الإنسانويّة. وتكوّنت حول روبير غاغين Robert Gaguin عميد الكليّة «مجموعة أصدقاء الآداب القديمة [...] وهمّهم الرجوع إلى صفاء اللغة اللاتينيّة الكلاسيكيّة بدل رطانة مذهب المدرسيّين»(1).

في الحقبة الأخيرة من القرون الوسطى تأصّلت الحداثة وأول مظاهرها الإنسانويّة، وهي ركيزة من ركائز الثقافة الأوروبيّة.

مغامرات علم القرون الوسطى

الرياضيّات في القرون الوسطى: الحوار بين الثقافات

ساعد اتصال علماء الجبر الغربيّين الحثيث بالفكر العربيّ على تنقية طرائقهم.

في القرن العاشر، كان الفرنسي جيربير Gerbert (حوالي 900 – 1003) من أوائل المسيحيّين الذين درسوا في مدارس عربيّة في إسبانيا. عمل مستشاراً للإمبراطور الألماني أوتو الثالث وأصبح رئيس أساقفة رينس، ورافين، ثمّ بابا عام 999، وشارك في حركة الأفكار الأوروبيّة. في القرن الثاني عشر، تُرجمت النصوص الرياضيّة المكتوبة باللغة العربية على يد مدرسة باحثين تأسّست في توليدو، وكوّن العرب، والمسيحيّون، واليهود، في هذه المدينة، مجتمعاً تتداخل فيه الحضارات ويشكّل

(1) G. Duby-R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, Le livre de poche, p.298.

مثلاً جميلاً للحوار الذي يذكّرنا بكتاب أبيلار الشهير «حوار بين فيلسوف وثنيّ ويهوديّ ومسيحيّ». إلى ماذا أدّى هذا التقارب مع الفكر العربيّ؟ إلى بدايات علم الجبر الأوروبّي عندما ترجم روبير دو شستر Robert de Chester، الذي عاش في إسبانيا، كتاب الخوارزمي الذي أُخذت منه كلمة الجبر. فالجبر، وحساب المثلّثات عموماً، هما اللذان جذبا انتباه علماء أوروبّا. عند التقاء القرنين الثاني عشر والثالث عشر، نشر الإيطالي ليونار دو بيز Léonard de Pise (1180 – 1250) في العالم الغربي مبادئ الحساب التي تعلّمها من العرب، وأدخل استعمال الأعداد المعروفة بالعربيّة. لكن نشوء الجامعات في القرن الثالث عشر هو الذي عزّز تطوّر الأفكار الرياضيّة: أدخل جوردانوس نيموراريوس Jordanus Nemorarius، المولود في وستفاليا، استعمال الأحرف لتمثيل رموز عدديّة، عندئذ عرف البحث الرياضيّ تقدّماً ملحوظاً.

المنطق وفكرة المعرفة المنظّمة (لول Lulle)

كان منطق القرون الوسطى متقدّماً جدّاً وأدّى مع ريمون لول (1233 –1316) الذي ولد في عائلة عريقة كاتالانيّة وجاب العالم المتوسطيّ (وكتب مئتين وثمانين كتاباً) إلى فكرة مهمّة وهي فكرة طريقة تفكير عالميّة تستند إلى استنباط منطقيّ مرتبط بتحليل تركيبيّ، وتهدف إلى إعطاء كل التركيبات الممكنة انطلاقاً من تحليل معطيات الموضوع. المقصود في النتيجة هو الوصول إلى تنظيم منهجيّ للمعرفة.

لماذا يمثّل («الفن الكبير») «Grand Art» لريمون لول مفهوماً مهمّاً؟ باكتشافه لفكرة معرفة منظمّة، مرتكزة على قواعد وكلمات جديدة، اعتُبر ريمون لول حقّاً من الروّاد، وعندما أشار ليبنيز إلى كتاباته، لم يكن مخطئا في هذا الصدد. إن لعبة الرموز المنظّمة هذه، في نظر لول، سوف تشكّل هاجساً لحداثتنا.

علم كونيّات القرون الوسطى: المتناهي واللامتناهي

هيمن نتاج بطليموس (90 – 168) الفلكيّ، والرياضيّ، والجغرافيّ اليونانيّ،

على علم كونيّات القرون الوسطى: لقد وضع نظاماً مركزيّاً ومحدّداً سيطر عدّة قرون. بالمقابل كان أريستارك دو ساموس Aristarque de Samos (310 – 230 ق.م.)، قبل كوبرنيكوس، أول من ابتكر فكرة دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس (وقد اتّهم بالزندقة). إن علم الكونيّات لبطليموس الذي ظل مع نيكولا دوكو حتى القرن الخامس عشر يحدّد بنية أفكار القرون الوسطى يتعارض مع نظام أريستارك الذي محوره الشمس.

«إن العالم في القرون الوسطى هو عبارة عن كرة مغلقة تماماً تحتلّ الأرض وسطها، وهو عالم متناهٍ. مقابل لا نهائيّة الله، خالقه، العالم هو شيء حقير وصغير. الكون هو أيضاً بالنسبة لأهمّ مفكّري الكنيسة وخصوصاً المتشدّدين منهم محدود في الزمن. لقد خُلق وكان له بداية في الزمن، أو بدأ مع الزمن وكذلك سينقرض. اهتزّ مفهوم العالم هذا منذ بداية الأزمنة الحديثة. العالم يتوسّع وكما أن العالم يتحرّر من حدود الكرويّة فإن الفكر الإنساني يتحرّر من نير السلطة»[1].

في مقابل علم الكونيّات المطبوع بالمحدوديّة نشأت في القرون الوسطى ميتافيزيقا مناقضة تقوم على تصور الله ككائن لامتناه بالمطلق. إن إبراز فكرة لا نهائيّة الله يتماشى مع مفهوم محدوديّة العالم المغلق.

إلاّ أنه ظهرت في القرن الرابع عشر عند توماس برادواردين Thomas Bradwardine، بكل نقائها، فكرة مجال غير متناهٍ. وقبل قطيعة نيكولا دو كو مع الأفكار المساندة، عزّز برادواردين فكرة اللامتناهي. برادواردين هو أستاذ في اللاهوت (1290 – 1349)، درس في أوكسفورد، وأصبح سنة 1325 مساعداً لعميد الجامعة، وألّف ليس فقط كتابات لاهوتيّة بل كتابات علميّة أيضاً. عرض فكرة اللامتناهي من وجهة نظره كلاهوتيّ لأن البنية الكوزمولوجيّة للكون لا تسترعي اهتمامه «إلاّ بقدر ما يسمح البحث الذي يقوم به بإعطاء إيضاحات حول الكائن الإنسان والكائن الله»[2].

---

(1) J. Cohn, *Histoire de l'infini*, Cerf, p.118.

(2) A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Tel-Gallimard, p.80.

عجز الإنسان الأساسيّ يشكّل نقطة انطلاق التحليل الذي قام به برادواردين. لكن عدم قدرة الإنسان على القيام بعمل إيجابيّ باتجاه الحريّة يتماشى مع القدرة الإلهيّة التي لا يحدّها شيء: إذاً ما من شيء يقدر ان يحدّ الجوهر الإلهيّ؛ تترتّب عن ذلك في المجال الفيزيائيّ نتيجة حتميّة: الله الموجود في كل مكان، موجود في الأصل بعيداً عن حدود الكون، وعن حدود المجال اللامتناهي؛ انه يجسّد، في الخلق كله، هذا المجال الذي ليس له حدود.

فيما يلي التحليل الذي نجده في الفصل الخامس من الكتاب الأول من («في قضية الله») «De la cause de Dieu» وهو تحليل ذو منحى لانهائيّ بكل تأكيد: عن «كون الله غير قابل للتغيّر بأي شكل من الأشكال، تترتّب نتيجة لازمة من خمسة أجزاء:

1- إنّ الله، من ناحية الجوهر والحضور، موجود في كل مكان، ليس فقط في العالم بل في كل أجزائه.

2- بل أيضاً خارج العالم، في المكان أو الفراغ الخياليّ اللامتناهي.

3- نتيجة لذلك يمكن أن يقال فيه إنه فائق الحدّ وغير محصور.

ممّا تقدّم، أي من الاعتبارات حول طبيعة الله، يجب استخلاص النتائج التالية المقبولة منطقيّاً وهي أن الله، بجوهره وحضوره، موجود في كل مكان، ليس فقط في العالم وأجزائه، بل خارج العالم في المكان أو الفراغ الخياليّ اللامتناهي»[1].

إنه لقاء غريب ومثمر بين المفهوم اللاهوتيّ للامتناهي الإلهيّ والفكرة الهندسيّة للامتناهي الفضائيّ. إنها المرّة الاولى في تاريخ الفكر التي لم تعد فكرة الله ككائن لا متناهٍ تستدعي فكرة عالم مغلق ومتناهٍ. وأضحت فكرة المدى اللامتناهي حقيقة راهنة بموجب فكرة اللامتناهي الإلهيّ.

لم تتوقّف مع نيكولا دو كو (1401 –1464) وفي فجر النهضة الانقطاعات في علم الكونيّات. في كتابه («الجهل العالِم») «Docte ignorance» (1440) تتكوّن صورة جديدة للعالم. بالرغم من أنّ الكون ليس لا متناهياً، لا يمكن أن نتصوّره

(1) *In*: Koyré, *op, cit*, tel-Gallimard, p.82 sq.

محدوداً. ينفي إذاً دو كو نهائية العالم. بغية منا في تقديم عرض واضح، سنخصّص الفصل القادم لتحليل زوال عالم القرون الوسطى المغلق. أخيراً في نهاية القرون الوسطى أخذت الثوابت القديمة تتفتّت شيئاً فشيئاً.

فكرة المنهج الاختباري: الطلائع

تنبع الأفكار الجديدة في العلم وخاصة في الطريقة الاختباريّة من أرض القرون الوسطى. نحن هنا في صدد استباقات وأبحاث مدهشة قادت بعض مؤرخي العلوم إلى تحديد زمن نشأة العلم الحديث في القرون الوسطى؛ وتعدّدت الدراسات ابتداءً من أعمال بيار دوهيم الذي كشف عن فكرة علم خاص بالقرون الوسطى.

في القرن الثاني عشر، أظهر مفكّرو مدرسة شارتر ميلاً للعلوم الاختباريّة. لكن بالإضافة إلى مدرسة شارتر، لعب مترجمو العلم العربي الكبار دوراً في وضع طريقة علميّة خاصة بمسائل الطبيعة؛ لقد طُرح موضوع الأفكار الرياضيّة سابقاً ونعود إليه في هذا المجال الجديد. كان لأديلار دو باث Adélard de Bath (1070 – 1150)، وهو من أصل إنكليزي، تأثير مهّم، كونه نقل نصوصاً علميّة عربيّة إلى اللاتينيّة، وفي («أسئلة طبيعية») Questions Naturelles المكتوبة ما بين 1111 و1116، عمل جاهداً لوضع طريقة علميّة. نحن لا نزال بعيدين عن أعمال مفكّري أوكسفورد الرائعة بما تضمنته من تصوّر أول لفكرة الفيزياء الرياضيّة، لكن الانشغال والاهتمام بالملاحظة ظهرا بطريقة جليّة. إن التأثير العربي على تكوين الأفكار الحديثة في العلم والمنهج الاختباري يظهر إذاً في مجالات متعدّدة، وقد واكب هذا التأثير تكوين الفكر العلمي؛ حتى مفكّرو شارتر أنفسهم تأثروا بالمصادر العربية التي كانت تعطي أولوية لمفهوم الملاحظة.

أفكار المنهج الاختباري والفيزياء الرياضيّة: مدرسة أوكسفورد

لنعد الآن بالذاكرة إلى الماضي: في القرن الثالث عشر ومع ألبير لوغران حصل ليس فقط تجدّد في العلوم الطبيعيّة، بل دعوة لفكرة الاختبار التي هي في أساس كل

حقيقة. درس لوغران علم النبات وعلم الحيوان، وطوّر دراسة تشكُّل النباتات، و«أطلق الخطوط الأولى لعلم نبات فيزيائيّ لكي لا نقول لعلم نبات حقيقيّ»[1]. تدور أبحاث لوغران حول مقاربة علميّة للكائن الحيّ: لا ينظر مثلاً إلى المسوخ كحقائق شيطانيّة – بحسب نظرة سائدة في القرون الوسطى – بل كتشوّهات في المسار البيولوجي. وتحلّ محل صور الحيوانات الخرافيّة مواضيع تتعلّق بعلم الحيوان تستند إلى الاختبار والبحث العقلانيّ.

إذا كان لوغران قد جدّد العلوم الطبيعيّة، وأعلن عقلانيّة علميّة جديدة، فمفكرو أوكسفورد، من روبير غروستست إلى روجيه باكون، توصّلوا إلى الأصول الحقيقيّة للعلم الحديث. في القرن الثالث عشر كان المفكّرون في إنكلترا قريبين من مدرسة شارتر ومن توجّهها العلميّ.

عمل روبير غروستست Robert Grosseteste (1175 – 1253) أستاذاً، ومديراً في أوكسفورد، وكان من أقدر الشخصيّات بين المفكّرين الإنكليز في القرن الثالث عشر؛ تطرّق إلى كل المواضيع وكل المواد من الحساب، إلى الهندسة وحتى السياسة، مروراً بالعلوم الطبيعيّة، والطبّ. لم يتذوّق هذا الأفلاطونيّ أبداً نجاح المذهب الأرسطوطاليسيّ، فتمسّك بالأفكار التي هي سبب المعرفة وأصلها.

طوّر غروستست، وهو أفلاطونيّ المذهب، كذلك عقيدة دقيقة جدّاً خاصة بالعلم والمقاربة العلميّة. هنا غذّت الطريقة الهندسيّة اليونانيّة البحث الاختباريّ: فالفيتاغوريّون وكذلك أفلاطون أدخلوا في أبحاثهم إمكانيّة تفسير الطبيعة بطريقة رياضيّة، كون العدد يعبّر عنها، ويعني أيضاً بالنسبة للفيتاغوريّين جوهر الأشياء. من هنا نزعة غروستست إلى مقاربة الفيزياء بواسطة الرياضيّات (تريض). على العالِم أن يدع الرياضيات تقوده في بحثه الاختباريّ وهذه فكرة حديثة وأساسيّة، لأن الرياضيّات تعطي سبب المعرفة التجريبيّة. نجد هنا استباقاً مهمّاً إذ ترتسم فكرة فيزياء رياضيّة، وواقع يمكن تريبضه. فهذا المفهوم وهذا الانتقال من فيزياء الميزات (فيزياء أرسطو) إلى علم رياضيّ، شكل في الحقيقة ما سيمثّل مع غاليله سنة 1604

(1) *Histoire de la science*, Pléiade-Gallimard, p.343.

(قانون سقوط الأجسام) تحوّلاً فكرياً في مسار الإنسانيّة ؛ ومع مدرسة أوكسفورد ظهر هذا الفكر الكمّي الذي يميّز الحداثة.

أما بالنسبة لروجيه باكون (1210 – 1292) فيقال إنه تتلمذ على يد روبير غروستست؛ ينبغي هنا أن لا نخلط بينه وبين سميّه فرنسيس الذي عاش ثلاثة أجيال فيما بعد. كونه تلميذ غروستست الصالح، شدّد باكون في الوقت نفسه على البعد الرياضيّ والاختباريّ في الفيزياء، ورأى في الرياضيّات مفتاح العلوم والمعرفة. ألم يقل قبل ديكارت بوقت طويل إنه، في حقل الرياضيّات، تتواجد البراهين المقنعة؟ من هنا فكرة أن الرياضيّات التي تشكّل النموذج، ستؤسس لكل العلوم الأخرى.

لكن لا يتضمن تريض العلم أبداً تجاهل الاختبار. جمع روجيه باكون بين المحورين الرياضيّ والاختباريّ، مشيراً إلى أن الاختبار يسمح باكتشاف أسرار الطبيعة، ويشكّل قاعدة الطريقة الاختباريّة.

إن الرياضيّات، والاختبار، والتقنيّة هي أمهات العلم في نظر روجيه باكون الذي يعتبر أنّ الرياضيّات والتقنيّة أيضاً تفسحان المجال للعلم الاختباريّ؛ أفكار كثيرة سمحت بالتوصّل إلى منابع العلم الجديد. إضافةً إلى ذلك، جمع هذا العالِم، خرّيج أوكسفورد، ما بين العلم والسلطة – وهي فكرة جد حديثة – لأن العلم الاختباريّ، إذ يجعل صناعة الآلات ممكنة، يمنح القوّة والسلطان. في القرن الرابع عشر اعتمد غليوم دوكهام (1285 –1349) هو أيضاً السبيل الحديث إلى المعرفة. ولد في إنكلترا، ودرس في أوكسفورد، وحصل على البكالوريا، وأصبح فيلسوفاً إسمانياً. كان راهباً فرنسيسكانياً إلاّ إنه حُرم، فالتجأ إلى لويس ده بافيير إمبراطور ألمانيا. اعتبر هذا الإسمانيّ الذي هو غليوم دوكهام أن مفاهيمنا ليست سوى علامات أو كلمات. لا يمكننا أبداً الوصول إلى عمق الوجود. من هنا إذاً البحث عن سلاسل من العلامات الثابتة التي تشكّل حقل العلم الاختباريّ. باستبعادها للوحدات الميتافيزيقيّة، وبتمسّكها بسلسلة النصوص اللغويّة، تعزّز الإسمانيّة مفهوم العلم. «هناك إذن إمكانيّة لعلم اختباري يسمح لنا بالتحرّك. لن نعلم شيئاً

عن عمق الأشياء [...] لكن لدينا إمكانيات عمل غير محدودة»[1].

الطريقة العلميّة: بوريدان Buridan والإسمانيّون الباريسيّون

أدّى رفض نظرية الماهيات إلى تعزيز فكرة العلم. من هذه الزاوية، يتلاقى الإسمانيّون الباريسيّون مع دوكهام ومن بينهم جان بوريدان (1300 - 1358). هذا الأخير شهره حماره الذي كان على مسافة واحدة من حزمة حشيش، ودلو ماء، وكان عطشاناً بقدر ما كان جائعاً، ولم يتمكّن من اتخاذ قرار لأنه ضحية حريّته. هذا البرهان المشهور غير موجود حقيقةً في نتاج بوريدان والذي يستحق، لأسباب أخرى عديدة، أن يُذكر في تاريخ الأفكار.

انتقد بوريدان، وهو رئيس جامعة باريس وتلميذ دوكهام، مذهب الحركة الأرسطوطاليسيّ. في مواجهة فيزياء أرسطو، طوّر نظرية الاندفاع impetus الذي يُحتسب بالنسبة لسرعة المحرّك، ويُنقل بواسطة هذا الأخير إلى الشيء بالذّات. اقترب بوريدان جداً من إواليّة القرن السابع عشر العلميّة حتى أنه رسم، انطلاقاً من مبدأ الاندفاع، ديناميكيّة سماويّة، وإذا كانت فرضياته الجريئة تذهل، إلاّ أنّه يبقى مطبوعاً بمقاربة كيفيّة، وهو الذي قال: الاندفاع ميزة.

إن مسارات الفكر الجديدة، والآفاق الجديدة، وباختصار، الحياة العصريّة via moderna، كلّها تنكشف مع غروستست، وباكون، ودوكهام، ومع مدرسة أوكسفورد التي برزت في القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر.

خلاصة: ثورة القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر العلميّة

في نهاية القرون الوسطى، توضّحت أفكار الطريقة الاختباريّة وأحياناً أفكار الفيزياء الرياضيّة. يمكن التكلّم هنا عن ثورة القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر العلميّة التي ظهر توماس برادواردين كأحد مؤسّسيها. إنّ إتقان اللغات العلميّة، وغنى لغات المنطق وغيرها، يقود نحو إشكاليّة جديدة

---

(1) R.Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, PUF, p.30.

تنفتح على الحداثة وتعزّز فكرة العلم.

تغيّرت الحياة العلميّة كلّها في نهاية القرون الوسطى، فبينما ظهر المهندس، الشخصية الرسميّة، ظهرت أيضاً المكتسبات التقنيّة الجديدة المؤثّرة في التقدّم العلمي: ففي وسط القرن الخامس عشر طبع غوتنبرغ Gutenberg أول كتبه وكان التوراة. تنقّى البحث عن المقاسات، وطبع البحث عن الدقة القرنين الرابع عشر والخامس عشر. بُدئ في مستهل القرن الخامس عشر بصنع الساعات التي كثر عددها: ساعات فلكيّة وأخرى ذاتيّة الحركة... كل شيء كان يحضّر مسارات العلم الجديدة.

الأفكار السياسيّة والأخلاقيّة

الأخلاق

خلقت المسيحيّة في مجال الأخلاق جوّاً فكرياً جديداً، فاتخذ الخطأ اسم خطيئة وهي عمل واعٍ يعارض الإرادة الإلهيّة. يخطئ المسيحي ويهين ربّه. من هنا نشأ نموذج أخلاقيّ يتعارض مع الحكمة القديمة التي كانت ترى في الشرّ وجوداً ناقصاً (ليس من أحد شرّير بإرادته في أخلاقيّات اليونان). على عكس ذلك، في الدين المسيحيّ، الشرّ ينال من الله، وهو لا يعني فقط سلبية بسيطة. أصبحت فكرة الأخلاق غير منفصلة عن الشرّ والخطيئة.

إلاّ أن الرسالة الإنجيليّة عند القديس توما تتصالح مع مذهب طبيعي وآخر عقلاني بشكلهما الهلّيني. يزوّدنا نور طبيعيّ بمقدّمات تفكيرنا العمليّ وحتى بفكرة الحقّ، هذا المفهوم الذي نصفه أخلاقيّ ونصفه الآخر سياسيّ، والمرتكز إلى المنطق الإلهيّ الذي ينصاع له الله بارادته. تستعيد («الخلاصة اللاهوتية») La somme théologique أخيراً فكرة الحقّ الطبيعي وهي نواة أساسيّة في ثقافة المدينةpolis. يسعى القديس توما كما اليونانيّون إلى إدخال الحقّ في الطبيعة. وبدل أن تختفي المنظومة الطبيعيّة مع الرسالة الإنجيليّة تعود لتظهر من جديد في نهضة القرن الثالث عشر.

الأفكار السياسيّة

تبدو المفاهيم السياسيّة هي أيضاً، منفصلة، لأول وهلة، عن الانقلاب الذي أحدثته المسيحيّة. هنا أيضاً يجب الانطلاق من الرسالة الإنجيليّة التي غيّرت الأفكار السياسيّة وحتى فكرة السياسة: «عندما يضع الفكر المسيحي مسافة لامتناهية بين الإله الخالق، والكون المخلوق، حيث المخلوق الإنسانيّ مدعو لعيش حياته السياسيّة، لا يمكن للفكر المسيحي ان يتصوّر سياسة البشر إلاّ تحت حكم الله – العناية، القادر على كل شيء، الذي يحكم الأرض والسماء[...] أُخضعت السياسة لعلم اللاهوت [...] تحوّل إذاً المرجع الكونيّ للفلسفة السياسيّة القديمة إلى اللاهوت. وخلال أجيال عديدة لم يكن لمدينة البشر وجود أو معنى إلاّ تحت سلطة الله»[1].

يُعتبر الانقلاب الذي أحدثته المسيحيّة من أسباب تطوّر الأفكار السياسيّة في القرون الوسطى الأولى. يعزو البابا غريغوار لو غران (540 – 604)، الذي جعل من البابويّة القوّة الأولى في الغرب، إلى الله وحده السلطان المطلق plenitudo potestatis. أما فيما يتعلّق بفكرة القدرة بحدّ ذاتها فهي تأخذ شكل سلطة الحبر auctoritas وسلطة الملك potestas على رعيته. بالمختصر، إذا حكمت سلطتان مختلفتان العالم المسيحيّ فالسلطة الروحيّة تؤسّس للسلطة الدنيويّة. لا تجد مدينة البشر معنى لها إلاّ في سلطة الله، وتنجلي الأفكار السياسيّة على ضوء القرار الإلهيّ، وتنتقل السيطرة السياسيّة أخيراً إلى السلطة الحبريّة، ويرجع السلطان المطلق– الذي هو الله–عندئذٍ إلى الإكليروس، إلى كهنوت البابا والمطارنة.

ظهرت في القرن الثالث عشر مع القديس توما آراء جديدة حول السلطة السياسيّة. وثق القديس توما بالمصادر الوثنيّة وجمع من جديد ما بين مدينة البشر والطبيعة: المجتمع السياسي هو طبيعي بالنسبة للإنسان. أمّا السلطة السياسيّة فهي «موجودة بذاتها كونها مطابقة للطبيعة وليس لأنها متأتية من سلطة إنسانيّة أخرى

(1) Simone Goyard- Fabre, *Qu'est-ce que la politique* ? Vrin, p.17.

أرفع منزلة منها، ومصدرها هو الله، الله بصفته خالق الطبيعة»[1].

بارتباطه من جديد مع فكر القانون والسياسة القديم، وبرجوعه إلى الطبيعة، وضع توما مذهباً طبيعيّاً متوازناً: لم تعد الأفكار السياسيّة وفكرة السياسة حتّى تابعة لعلم اللاهوت. ومهما كان فنحن ما زلنا بعيدين عن انقطاعات الحداثة. ستتأكّد مع مكيافيلي فكرة السياسة كعالَم مستقلّ كلياً.

الأفكار الجماليّة

من غير الممكن فصل الأفكار الجماليّة المتعلّقة بالجمال بل وكل فكرة الفن عن الجوّ المسيحيّ، وعن الروحانيّة الإنجيليّة، إذ يغذّي الاختبار الدينيّ الفن ويبعث فيه حياته.

من الأكيد أنّ فكرة الفن بمعنى خلق أشياء جميلة هي غير موجودة. فالفن يختلط مع المهنة ومع تأمّل يقود إلى الجنّة. الفن إذاً هو وسيلة للوصول إلى السر الإلهيّ، وهو لا ينفصل عن علم اللاهوت. الفن والروحانيّة المسيحيّة يتّحدان في نموذج مجتمعيّ حيث تريد الكنيسة أن تحسّس شعباً خشناً وغير متعلّم بما فيه الكفاية بوجود حقيقة عليا. يعرّف الفن أفراداً ينقصهم التهذيب على الحياة الباطنيّة وعلى رونق الآخرة، وليس له ظاهرياً ذاتيّة، كونه موزّعاً ما بين اللاهوت والتقنيّة.

«كان على كنيسة بطرس، رمز الكنيسة الكبرى، والتي تضمّ مجموع البشر المفتدين، أن تزوّد المؤمنين بشعور مسبق عن جمال السماء. كان سوجر Suger رئيس دير القديس دينيس (1081 – 1151) من القلائل بين رجال الكهنوت في تلك الازمنة الذي حدّد بدقّة الهدف الدينيّ من بناء وتزيين أماكن العبادة [...] كان النوز المتسرّب عبر الزجاجيّات يدعم قوة التأمّل ويعيد الفكر نحو الله الذي كان انعكاساً لصورته»[2].

إذا كانت فكرة الفن تسبح في جو ديني يضفي عليها معنىً، ففكرة الجمال مع

(1) M. Prélot, *Histoire des idées politiques*, Dalloz p.181.

(2) André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Points Histoire- Seuil, p.175 sq.

القديس توما تتوصّل أحياناً إلى خاصيّة وتطرق أبواب الحداثة. يقول القديس توما إنّ الجمال الذي يُحدث لذّة من دون رغبة هو مجّانيّ: نستمتع به بحرية من دون أن نستهلكه. نطلّ هنا بفضل توما على المبدأ الكانطي المشهور وهو مبدأ الترفّع.

نحو الحداثة

أدّت هيمنة الصور والمواضيع المسيحيّة إلى تحوّل كبير في الأفكار. رؤيا، إيمان، خلاص، سقوط، جسد، كلّها مفاهيم وجّهت الفكر الغربيّ وأحدثت تحوّلاً في ميدان التفكير.

إلاّ أن العقل الذي ليس هو فعليّاً في خدمة اللاهوت، أحدث، خصوصاً في ميدان الفيزياء ومعرفة الطبيعة، خروقات مذهلة. بالإضافة إلى ذلك ألا تشكّل القرون الوسطى زمناً غير عقلانيّ في مسيرة الفكر؟ تكوّنت إنسانويّة تنبئ ببنى عصر النهضة الفكرية. بُنيت رؤية علميّة للعالم بفضل المساهمة الإسمانيّة بصورة خاصة. اشتركت الإسمانيّة وفلسفة القديس توما إذاً في خلق عقلانيّة جديدة.

لكن سيحدث في عصر النهضة والحقبة التي تعتبر تاريخيّاً – وبحق – من حقبات الحضارة الغربية الأساسيّة، التحوّل الكبير في الفكر الأوروبّي.

القسم الثالث
الكون البروميثيوسيّ

1- عصر النهضة: الإنسان، أساس جديد للأفكار
2- القرن السابع عشر أو مغامرات العقل
3- أفكار القرن الثامن عشر
4- القرن التاسع عشر، بين الفرد والتاريخ
5- انتصار البروميثيوسيّة

تدخّل بروميثيوس Prométhée، هذا الجبار صديق الإنسان لصالح الجنس البشريّ، فسرق النار من الآلهة. لقد عرف نزاعاً طويلاً على قمّة القوقاز، حيث كان نسر يلتهم كبده دائم التجدّد؛ إنه يجسّد أيضاً اندفاع الإنسانيّة، وبالرغم من عذاباته فإنه يرمز أيضاً إلى ديناميّتها، ويعلّم الإنسان بمجمل المعرفة التي تؤسّس الحضارة.

ابتداءً من عصر النهضة، وتحت تأثير بروميثيوس، انطلق الجنس البشريّ لغزو العالم وقوى الطبيعة المناوئة، وتغلّبت رغبة تغيير الأشياء، وقبلت الإنسانيّة الخلاّقة إذ ذاك كل التحدّيات.

-1-

النّهضة: الإنسان، أساس جديد للأفكار

ابتداءً من القرن السادس عشر، عاش الغرب هزّة لم تعرف المسيحيّة مثيلاً لها في تاريخها. إنسانويّة، إصلاح، انتقال من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، جرأة الفكر العلميّ، إعلاء شأن الفرد، تصدّعات وتحوّلات كثيرة أعلنتها وحضّرت لها التغيّرات الحادة التي ميّزت القرون الوسطى المنتهية، لكنها قادت إلى رؤية جديدة للواقع: بدأ عصر الأفكار الجديد وتبدّدت معه الحقائق القديمة: أعاد كوبرنيكوس Copernic النظر في نظرية مركزيّة الأرض، وأسّس فرنسيس باكون العلم الجديد. ها قد شاعت الفكرة الجديدة للدولة (ماكيافيلي Machiavel) وشُرع بتفكير جماليّ جديد. وابتداءً من معارك الإصلاح الدينيّ وحتّى الثورة الكوبرنيكيّة، بدأ الفكر النقدي يتّخذ موقفاً معادياً للمذاهب القديمة المتشدّدة.

أعاد مفكّرو «عصر النهضة» إحياء المصادر اليونانيّة في ثقافتهم وجرى تفعيل قوي للإرث الهلّيني. حتّى ولو بقيت إنسانويّة القرنين الخامس والسادس عشر مدينةً للمسيحيّة، إلاّ أنها اعترفت بما تدين به أيضاً للنظريات الأفلاطونيّة، ولم تقِم وزناً للخطيئة الأصليّة. هكذا اتّجهت الآداب الإنسانيّة نحو هذه الطبيعة وهذا الكون الهلّينيّ. أسّس كوسمو دو مديتشي Cosme de Médicis (1389- 1464)، وهو من المعجبين بأفلاطون، أكاديميّة فلورنسا الأفلاطونيّة، وكان يديرها مارسيل فيسان Marsile Ficin. إذا كان الإله اليهوديّ- المسيحيّ قد هيمن على حقبة القرون الوسطى، فإن الإيروس الأفلاطونيّ - هذا الحب الذي يصفه أفلاطون في(«الوليمة») Le banquet كبحث فلسفي عن الجمال - أعطى معنىً لعصر النهضة. أما الكنيسة فكانت تدافع دوماً عن المفاهيم المأخوذة من التوراة ومن تعاليم المسيح، وقد دفع جيوردانو برونو Giordano Bruno حياته ثمن هرطقته وإنكاره للوجود الأعلى.

مفهوم النّهضة

لماذا أُدخل هنا مفهوم النّهضة الذي ظهر في بداية القرن التاسع عشر؟ خلافاً لرأي ساد زمناً طويلاً، ليس من قطيعة تامة ومفاجئة بين النهضة والقرون الوسطى. ألم تتميّز القرون الوسطى، التي عاشت فترات غليان قويّ استرعى انتباه المؤرّخين، بإرادة التجدّد والتغيير في مَعين الأفكار العلميّة؟ تعني كلمة نهضة عادةً حركة تجديد فنّيّ وعلميّ ظهرت في أوروبّا ابتداءً من القرنين الخامس والسادس عشر. إنما لا تخلو هذه الكلمة من غموض، لأنها تفترض أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر يعقبان زمناً خالياً من الحركة على صعيد الفكر والأفكار. لا ينطبق ذلك على الواقع، ولا تشكّل القرون الوسطى أبداً مفصلاً تاريخياً بسيطاً. ألا يُحكى غالباً عن نهضة القرن الثاني عشر؟ أليس من الوهم البحث هنا عن انقطاعات حادة؟

دون إغفال عناصر القرون الوسطى الراسخة، يجب الاعتراف بشرعية مفهوم النّهضة، ذلك أن ثورة روحيّة عميقة جداً غيّرت أسس الفكر والأفكار؛ نعم يجب المحافظة على كلمة «النّهضة» هذه. لو وُجدت الكلمة نفسها وانتشرت في القرن التاسع عشر، لكانت أجيال النهضة متأكّدة من أن الفترة التي تعيشها تشكّل عصراً جديداً âge nouveau مختلفاً تماماً عن ماضي القرون الوسطى، كما كانت هذه الأخيرة بالنسبة للعصور الكلاسيكيّة القديمة (بانوفسكي Panofski). كانت عبارتا العودة إلى الحياة revivere، والانبعاث reviviscere موجودتان في نتاج تلك المرحلة كلّه.

انشقاقات وتحوّلات

تعزيز التقنيّة ونشوء الطباعة

ابتداءً من القرنين الخامس والسادس عشر كشفت انطلاقة التقنيّة، واكتشاف الطباعة، وظهور الكتاب عن حيويّة أوروبيّة عارمة، ولولاها لما أمكن فهم ديناميّة الفكر. إن تعزيز التقنيّة دفع بأوروبّا نحو مستقبل جديد، وكانت النهضة شاهدة على توسّع صاعق للصناعات التي ظهرت خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

في نهاية القرن الخامس عشر تطوّرت تقنيّات التعدين، وتقنيّات الأعمال، والتجهيز المُدُني، وازدهرت المدرسة الإيطاليّة لتعليم الهندسة في فلورنسا وروما، وعرفت صناعة الساعات تقدماً مهمّاً في نهاية القرون الوسطى وخاصة في القرن الخامس عشر. حوالي سنة 1500، صنع الساعاتيّ الألماني بيتر هنلين Peter Henlein ساعات جيب دائريّة الشكل، وعُرفت لفترة طويلة باسم «بيض نورمبرغ». بالرغم من أن الساعات الجداريّة وساعات الجيب لم تكن خالية من العيوب وبالرغم من أن صناعة ساعة واحدة كانت تتطلّب حوالي الشهر، إلاّ أن البحث عن الدقّة كان محسوماً. استولى إنسان النّهضة على الوقت الذي تحوّل إلى شكل من أشكال الوعي.

علينا أن نذكر أيضاً التغيّرات الهامّة التي طرأت على الفن الحربيّ، وأن نشير خصوصاً إلى اكتشاف الطباعة، هذا الاكتشاف العظيم الذي حدث في نهاية القرون الوسطى وأتى لصالح الحياة الفكرية، وغيّر بالعمق التواصل بين المفكّرين، وبالتالي غيّر الأفكار والتصوّرات. منذ ذلك الوقت تغيّرت حياة الأفكار بكاملها. حدّدت معطيات النّهضة التقنيّة أشكالاً جديدة لانتقال الأفكار. وابتداءً من هذه الفترة، أصبحت هذه الأشكال عناصر مكوّنة للعالم، وانتشرت بسرعة في أرجائه. عندها تحوّلت حياة الأفكار بذاتها، لأن الطباعة سمحت بانتشار مهم للأعمال المكتوبة، ونقلت أفكار الإنسانويّين وأفكار الإصلاح الدينيّ الجديدة، كما ساهمت في تكوين الحضارة الأوروبيّة بصورة تدريجيّة.

يعود الفضل بذلك إلى غوتنبرغ بصورة خاصة، وإلى مبادرات أخرى كمبادرة الهولندي لورنز جانسزون Laurens Janszoon الذي يُقال إنه استعمل حروفاً من خشب في طباعة النصوص. من جهته، عمل غوتنبرغ من سنة 1450 وحتّى 1455 على التقنيّة الطباعيّة والأحرف المعدنيّة. تمت طباعة أول كتاب له، التوراة ذات الأثني والأربعين سطراً في مايانس سنة 1455. وقامت المشاغل الأوروبيّة، قبل سنة 1500، بإنتاج ما بين 35000 و40000 كتاباً تُعرف ببواكير المطبوعات. إنها ثورة

لا يُحدّ مداها. نشر «فن الطباعة الإلهيّ» الثقافة والأفكار طوال القرن السادس عشر، ورمى في السوق من 150 إلى 200 مليون نسخة.

الاكتشافات الكبرى وتوسّع العالم المعروف

كيف لا تشترك الاكتشافات الكبرى هي أيضاً في تحوّلات الأفكار؟ وسّعت رحلات كريستوف كولومبوس Christophe Colomb، وفاسكو دي غاما Vasco de Gama، وماجلان Magellan آفاق القسم المعروف من الارض، وأحدثت تحوّلاً أساسيّاً. وصل كريستوف كولومبوس (1451 – 1506) في شهر آب / أغسطس سنة 1492 إلى كوبا وهايتي، وقام بعدها مباشرة برحلة ثانية نحو العالم الجديد، وثالثة (1498 – 1500) قادته إلى جزر الخالدات.

أخيراً قام برحلة رابعة ما بين سنة 1502 وسنة 1504 إلى شواطىء أميركا الوسطى. أمّا فاسكو دي غاما 1469 – 1524 فكان أول من وصل إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح سنة 1497، وأسّس في أفريقيا سنة 1502 منشآت برتغاليّة وأصبح حاكم الهند البرتغاليّة. أمّا ماجلان (1480 – 1521) فوضع نفسه بتصرّف شارلكان ونظّم رحلة حول العالم، وهكذا توسّع العالم المعروف خلال ثلاثين سنة، لم يزعزع هذا الحدث نمط حياة غالبيّة الأوروبيّين لكنّه وضع بتصرّف التاجر أو البحّار صورة جديدة للأرض، كما ساهم بإبعاد فكرة الأرض المسطّحة المتمركزة في وسط الكون، وبالنسبة للّذين كانوا يسافرون بعيداً، فَقَد مفهوم الكون التقليديّ، وهو مفهوم بطليموس، كل معناه. بينما كان علماء اللاهوت يتابعون تعليم نظام العالم القديم، كان واضعو الخرائط والفلكيّون يعملون على إعداد صورة جديدة للأرض. إذاً أدّت الاكتشافات الكبيرة إلى تحوّل في العقل العلمي وعملت على استبعاد مفهوم مركزيّة الأرض، وأدّت أيضاً إلى التعرّف بصورة أفضل على البلدان والشعوب الأجنبيّة، وإلى نشوء مجموعة اجتماعيّة أكثر ديناميّة وانفتاحاً، وإلى انتقال الأفكار.

بفتحها لأبواب البحار واكتشافها لعوالم جديدة، ملأت أوروبّا الأرض بأفكارها

وعولمتها. حلّ محل تشتّت المجتمعات الإنسانيّة وعزلتها، وجهل الثقافات، وحياة الحضارات المنفصلة والتي تتجاهل بعضها البعض، توحيد تدريجيّ قام به العقل الأوروبّيّ الذي سيكون له في القرن السابع عشر طريقة خاصة به. لا يعتبر إنشاء مساحات حضارة أوروبيّة امراً بسيطاً، بل يعني دخول العقلانيّة الغربيّة إلى باقي العالم.

من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي

نيكولا دي كو

مع نيكولا دي كو وخصوصاً مع جيوردانو برونو، انطبعت فكرة اللامتناهي في النظرة الجديدة للكون. «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» هي عبارة مشهورة لألكسندر كويريه Alexandre Koyré تعبّر فعلاً عن انفجار كون القرون الوسطى. كان نيكولا دي كو (1401 - 1464) كردينالاً، ألّف «الجهل العالم» (1440) و(«بحث في رؤية الله») Traité de la vision de Dieu أو(«في المشهد») Du tableau (1453). إنه شخصيّة مهمّة من القرون الوسطى المتهاوية. يرفض دي كو مفهوم القرون الوسطى الذي أُعطي للكون دون أن يؤكّد حقيقةً لاتناهيه. يلحظ كوايريه أن صفة اللامتناهي لا تزال خاصة بالله. عالم نيكولا دي كو هو غير محدود، ولا نهاية له، ولكن لا يُعرف إذا كان لامتناهياً أو متناهياً.

«ليس للعالم دائرة، لأنه، لو كان له دائرة ومركزاً، لكان له في ذاته بدايته ونهايته، ولكان منتهياً بذاته بالنسبة لشيء آخر؛ ولكان خارج العالم شيء آخر ومكان، وكل هذا لا يقدّم أية حقيقة. إذاً بما أنه من المستحيل أن يكون العالم محصوراً بين مركز ماديّ ودائرة، فالعالم مبهم ومركزه ودائرته هما الله؛ وبما أن عالمنا ليس لامتناهياً، إلاّ أنه لا يمكننا اعتباره متناهياً، لأنه ليس له حدود هو مسجون داخلها»[1].

إذا لم يكن العالم متناهياً ولامتناهياً، فالله يعني بحسب نيكولا دي كو اللامتناهي المطلق، واللامتناهي الكبير، واللامتناهي الخاص، وفي الوقت نفسه لا يمكن

(1) Nicolas de Cues, *De la docte ignorance, trad.* Moulinier, *Alcan*, 1930, p.150sq.

إدراكه، كونه يتخطّى نطاق الإدراك الإنسانيّ. لنميّز جيداً عن اللامتناهي الإلهيّ الكون اللامحدود حيث لم تعد الأرض – التي تتحرّك – تحتّل وسطه. نيكولا دوكو هو فعلاً، في القرن الخامس عشر، رائد الأزمنة الجديدة.

نيكولا دي كو هو رائد في عدّة مجالات، لأنه أدخل من جديد إلى الفكر فكرة الصيرورة التي حدّدها هيراكليتس Héraclite الأفسسي في العصور اليونانيّة القديمة: نشهد منعطفاً مع نيكولا دو كو الذي صاغ مفهوماً ديناميكيّاً للواقع. لا يمكن ردّ فكرة الصيرورة إلى ميدان هو دون الواقع. ردّ جيوردانو برونو هو أيضاً الاعتبار إلى هذه الفكرة. ما العجيب في الأمر، إذا كانت أوروبّا، في عصر النهضة، وفي غمرة تحوّلها، تدخل هي نفسها في الصيرورة؟

كوبرنيكوس

نيكولا كوبرنيكوس (1473 – 1543) هو فلكي بولوني. درس أولاً في كراكوفيا، ثم أمضى ثلاث سنوات في بولونيا، وعلّم الرياضيات في روما، قبل أن يعود إلى بولونيا: إنها نموذجيّاً رحلة أوروبيّة. دمّر المركزيّة، واقتلع الأرض من وسط العالم. أصابت الثورة الكوبرنيكيّة العقول بالذهول، وعاشت هذه الأخيرة في أزمة: جعلت الأفكار الكونية الجديدة كل شيء غير أكيد، وصعباً، ومشكوكاً فيه، ومشوّشاً. جون دون John Donne (1573 – 1631) هو شاعر ومبشّر إنكليزي. في مؤلّف («في شكل العالم») L'anatomie du monde (1610) ترد هذه النظريات الجديدة المحرجة:

تجعل الفلسفة الجديدة كل شيء غير أكيد...
ضاعت الشمس والأرض، لا أحد اليوم
يقدر أن يقول لنا أين نبحث عنها [...]
كل شيء مقطّع إرباً إرباً، واختفى الترابط كلّه.
لم يعد هناك تواصل صحيح، لم يعد شيء يطابق آخر.

إذا أغرق كوبرنيكوس القلوب في القلق، فليس لأنه أكّد أبديّة العالم: العالم

الكوبرنيكي متناهٍ، وقلق جون دون لا يختلط أبداً مع قلق باسكال أمام الفضاءات اللامتناهية. في الواقع، يرى العالِم البولونيّ داخل نظريّة نهائيّة الكون نواقص نظام بطليموس، وينتقل من مركزيّة الأرض إلى مركزيّة الشمس. إذا كان قطر العالم الكوبرنيكيّ أكبر 2000 مرّة من قطر حقبة القرون الوسطى، إلاّ أن فلاكة نظام كوبرنيكوس تبقى أمينة لمذهب التناهي. لا يقول كوبرنيكوس أبداً «إن العالم المنظور، عالم النجوم الثابتة، هو لا متناهٍ بل يقول إنه غير قابل للقياس immensum»[1].

إلاّ أن العالِم البولوني، الملقّب ببطليموس الجديد، لم يحظَ إلاّ بقبول جامعيّ ضعيف. لم يزل نموذج بطليموس يرضي عدداً من الفلكيين خصوصاً أن نموذج كوبرنيكوس أدّى إلى أخطاء فادحة. يجب انتظار اكتشافات كيبلر Kepler حول الشكل الصحيح لمدارات الكواكب كي يسقط نموذج بطليموس. في هذا الوقت لم يحظَ نموذج كوبرنيكوس بصدى قويّ، لذا لم تدنه الكنيسة إلاّ سنة 1616 أي 72 سنة بعد صدوره. واصلت الجامعات تعليم نظرية بطليموس بينما كان أتباع كوبرنيكوس قليلين، منهم توماس ديغيس Thomas Digges وهو واحد من التلاميذ القلائل الذي وجّه تصوّر معلّمه نحو فكرة فلك لامتناهٍ. «تمتدّ السماوات إلى ما لا نهاية» هذا ما حاول بعض المفكّرين الجريئين شرحه ومنهم جيوردانو برنو وهو فيلسوف لا يمتلك ثقافة علمية.

برونو ولا نهائيّة الفضاء

أكدّ الراهب الفيلسوف جيوردانو برونو (1548 – 1600)، وهو الوريث الروحي لنيكولا دي كو، ولكوبرنيكوس، لانهائيّة الكون وتعدّدية العوالم.

ولد برونو قرب نولا، في كامبانيا، في مملكة نابولي. التحق بمدرسة الرهبان الدومينيكيّين سنة 1565 ودرس الفلسفة وعلم اللاهوت. رُسم كاهناً سنة 1572 ونال شهادة الدكتوراه في علم اللاهوت سنة 1575. على أثر أول تهمة

(1) A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Tel-Gallimard, p.51.

هرطقة وُجّهت إليه دعوى كان سببها الزّندقة، اضطرّ لترك الرهبنة والهرب إلى إيطاليا. من روما توجّه إلى جنيف (1579) حيث أسره أتباع كالفين Calvin واضطرّ لاعتناق البروتستانتيّة. نراه في تولوز ثم في باريس (1581 – 1583) ولندن حيث ألّف عدّة كتب ومنها: («في لامتناهٍ الكون والعوالم») De l'infini de l'univers et des mondes و(«في السبب، والمبدأ، والوحدة») De la cause, du principe et de l'unité نُشرت في باريس سنة 1584. سنة 1592 قَبِل دعوة نبيل إيطاليّ: عند عودته إلى البندقية قُدّمت فيه شكوى إلى محكمة التفتيش الدينيّة وسُلّم إلى روما. بدأت عندها دعوى دامت سبعة أعوام تعرّض خلالها للتعذيب وكان أكثر جرأة من غاليليه: رفض أن يتراجع عن موقفه وتمسّك «بأخطائه» الكونيّة واللاهوتيّة. لم يستسلم وهلك في نار المحرقة في 18 شباط سنة 1600، وهو يبصق على المصلوب الذي قُرّب اليه. عندما سمع الحكم بالموت، تلفّظ بطل العقل المفكّر بهذه الكلمات العظيمة: «أنتم تخافون عندما تقرأون حكمكم أكثر منّي عندما آخذ علماً به».

دفع برونو أمام قضاة محكمة التفتيش ثمن شكوكه اللاهوتيّة، المتعلّقة خاصة ببتوليّة مريم. ولكن كان جرمه الأكبر إعادة إدخال صفة الوجود الأعلى – اللامتناهي – إلى حضن الطبيعة. بالنسبة للراهب الفيلسوف، لم يعد اللامتناهي يخص الله فقط بل أُدمج في الكون. بدأت عندها فعليّاً انطلاقة الكوزمولوجيا اللامتناهية. «أنا أكيد... أنه لن يكون ممكناً إيجاد سبب نصف محتمل لوجود حدود للكون المادّي، وبالتالي ليس هناك سبب يفسّر لماذا يجب أن يكون عدد الكواكب الموجودة في مجاله متناهياً»[1].

«هكذا إذاً تعظّم مجد الله وظهر سمو مملكته. لا يتمجّد في شمس واحدة بل في شموس لا حصر لها، لا يتمجّد في أرض واحدة وعالم واحد بل في آلاف الآلاف، ماذا قلت؟ في عدد لا متناهٍ من العوالم.

(1) G. Bruno, *La cena de le ceneri, trad.* in : A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Tel-Gallimard, p.61.

حتى أن قدرة العقل ليست باطلة، فهي دائماً تريد، وتقدر على أن تضيف الفضاء إلى الفضاء، حجماً إلى حجم، وحدةً إلى وحدة، وعدداً إلى عدد»[1].

هكذا دُفع جيوردانو برونو إلى اعتناق مذهب الحلولية - لأن الطبيعة بالنسبة إليه هي القوّة الإلهيّة الحقيقيّة، والله توقّف عن كونه ديّاناً متعالياً عن العالم ليتماثل بالكون - وجعل كون القرون الوسطى يتصدّع. حتّى الشمس فقدت مكانها المميّز لتصبح فقط مركز أرضنا. تعدّدت مساهمات جيوردانو برونو في هذا المجال ومنها: كون لامتناهٍ مع عوالم متعدّدة، في تحوّل دائم، المادة الخالدة وخصوبتها التي لا تنضب.

نحو طبيعة هندسيّة

مع نيكولا دي كو، وكوبرنيكوس، وجيوردانو برونو، حدث انقلاب روحانيّ. دُمّر كون أرسطو وبطليموس، وجرى التأكيد على لانهائيّة العالم، كما ظهرت فكرة الفضاء اللامتناهي. لم يحدث هذا التحوّل الروحانيّ بطريقة فجائيّة: تنتفخ فقّاعة العالم بطريقة تدريجيّة وتتوسّع. ترافقت فكرة لانهائيّة الفضاء وهي ثمرة عصر النهضة والقرن السابع عشر غالباً مع فكرة أن الطبيعة تعني مجموعة هندسيّة لا نوعيّة. قبل ديكارت وغاليليه، قوّض ليونار دي فينشي (1452 - 1519) مفاهيم الميزة والماهيّة، وركّز تفكيره على مفردات الفضاء. نبتعد معه عن أتباع أرسطو الذين كانوا يفسّرون الموجود بلعبة قوى خفيّة. ليست الجاذبية والخفّة من الماهيات أو من الميزات وتُفسَّران رياضيّاً. طريق المعرفة الصحيح يكمن في الرياضيّات. تركّز مفهوم العلم الحديث في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر على يد غاليليه عندما قام بدراسة قوانين الجاذبيّة ردّاً على نظرية أرسطو. لم يختفِ إذاً في عصر النهضة اللجوء إلى التفسير بواسطة قوى خفيّة أو ميزات، ولم تنقلب معرفة القرن السادس عشر.

(1) G. Bruno, *De l'infini de l'univers et des mondes*, épître dédicatoire, trad. in : A Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Tel-Gallimard, p.64.

التصدّعات الدينيّة: الإصلاح الدينيّ ومفاهيمه الجديدة

لوثر Luther وكالفين Calvin

وضع عصر النّهضة كما الإصلاح الديني، أسس أفكار جديدة رئيسيّة: ساهمت رياح الإصلاح البروتستانتي بطريقة حاسمة في التغيير لأن الإصلاح توجّه إلى ضمير كل إنسان وليس إلى سلطة الكنيسة.

كانت القرون الوسطى المنتهية تعيش حالة نزوع إلى كل ما هو إلهيّ، وطبع ذلك أيضاً عصر النهضة. كان تسلّط فكرة الموت طيلة هذه الحقبة يعزّز حاجات النفوس. كيف للدّين أن يتجاوب مع هذا القلق وهذه الرغبات؟ انحلّ الدين في عالم ظهر فيه رجال الدين المهتمّون بمصالحهم الدنيويّة، فاترين وفي بعض الأحيان فاسدين. في مجال آخر أدّى انتصار النظرية الإسمانيّة إلى تعزيز العلامات اللغويّة لا المفاهيم العالمية أو الماهيات: إذا كان يتعذّر بلوغ الواقع، كيف يمكن إذاً تفسير أسرار الدين؟ من هنا ظهر الفكر الإصلاحيّ عند مفكّرين إنسانويّين مثل ايراسموس، وظهر أيضاً مبدأ التجديد عند لوثر وكالفين.

ولد مارتين لوثر (1483 – 1546) في ساكس، وابتداءً من سنة 1515 شرع بشرح رسائل القديس بولس التي قادته إلى مبدأ الخلاص بواسطة الإيمان وحده، وفي تشرين الأول من سنة 1517 عبّر عن قلقه حيال الغفرانات المعروضة للبيع، وكان الهدف منها تمويل بناء كنيسة القدّيس بطرس. لقد مُنحت غفرانات لصالح الأنفس المطهريّة مقابل مبالغ ماليّة.

فضح لوثر بيع هذه الغفرانات وعلّق قضاياه الـ 95 على أبواب قصر ويتنبرغ. سنة 1520 أكّد سلطة الكتاب المقدّس وحده: حُرم في 15 حزيران 1520، وأُبعد عن الإمبراطوريّة بموجب قرار مجلس وورمز التشريعي سنة 1521. عندما تمرّد فلاحو توماس مونزر Thomas Münzer– الذي كان يبشّر بشيوعيّة إنجيليّة – وقف لوثر إلى جانب الأمراء. ظلّ حتّى مماته يدافع عن الإصلاح بوجه روما.

كان جان كالفين (1509 – 1564) أكثر تطرفاً من لوثر وربط المسيحيّة أكثر بالباطن. انضمّ سنة 1533 إلى الإصلاح الديني وأنشأ في جنيف كنيسة أكثر صفاء،

فكانت القطيعة الكالفينيّة مع الفكر الرومانيّ أكثر شموليّة من القطيعة اللوثيريّة. صحيح أن نقاط الانطلاق مماثلة في كلتي العقيدتين: أولويّة التوارة، الرجوع إلى النصوص، فكرة أن الخلاص مؤمّن بواسطة الايمان والنعمة، استبعاد التقليد، لقاء شخصي بين المؤمن والمسيح الذي هو محور الدين؛ لكن كالفين ثبّت هذا الانشقاق الروحانيّ بجذريّة أكبر.

بالإضافة إلى ذلك وضع هذا البطريرك الإصلاحي الثاني، المعروف بتطرّفه، نظريات أساسية واستخلص من اللوثريّة نتائج منطقيّة.

تكوّن فكرة الفرد

يقود الإصلاح إلى فكرة أساسيّة وهي أن إدراك المسيح عن طريق الايمان يعطي لوجود الإنسان معنى ويُسكن الله فيه. وحده يمكنه نيل النعمة والفوز باليقين عن طريق إيمان قلبيّ عميق.

أعاد الإصلاح تقييم الحياة المسيحيّة عن طريق إنارتها بالايمان الفرديّ والنعمة، وهكذا ساهم في تكوّن فكرة الفرد. توجد جذور هذا المفهوم طبعاً في إرثنا اليهوديّ–المسيحيّ وفي تعاليم المسيح، بما أن النفس الفرديّة تستمدّ قيمة أبديّة من علاقتها بالله. ازدهرت الفردانيّة الدينيّة وفكرة الفرد في هذا الجوّ المسيحي طيلة الحقبة التي سبقت الإصلاح. ألّف توماس كمبيس Thomas Kempis، وهو صوفيّ ألمانيّ، كتاب («التمثّل بيسوع المسيح») L'imitation de Jésus-Christ ما بين سنة 1420 وسنة 1430، الذي قُرئ أكثر من أي كتاب آخر في القرن الخامس عشر، وهو عبارة عن يوميّات روحيّة، واختبار شخصيّ يحيلنا إلى ديانة سبق أن كانت فردانيّة. مع كالفين بلغ المسار نهايته: معه يتقدّم الفرد على الكنيسة لأن الإرادة الإلهيّة تهب بعض الأشخاص نعمة الاصطفاء. عندها يعمل المختارون على الأرض، على تمجيد الله. كيف يكون تكريم الله إذا لم يكن بالعمل في العالم، وبإعمال إرادة خاصة؟ تشير هذه المشاركة الفعّالة إلى مجد الرب. هكذا ظهرت أشكال متعددة لنظريّة الفردانيّة أقوى من تلك التي ظهرت عند لوثر، وهكذا

اكتسب الفرد الفاعل قيمة:

«يمكن مقارنة المشاركة الفاعلة في الله عند كالفين بالمشاركة التقليديّة التأمليّة والتي هي أيضاً المشاركة عند لوثر. يبدو وكأننا بدل أن نجد في عالم آخر الملجأ الذي يسمح لنا بتدبّر أمورنا بطريقة ما حيال شوائب هذا العالم، قد قرّرنا أن نجسّد في ذاتنا هذا العالم الآخر من خلال فعلنا فيه [...] لم يكن كالفين يرى لا في الكنيسة، ولا في مجتمع أو جماعة، ولا في الجمهوريّة ولا في «مدينة» جنيف [...] مبدأً كلّيّاً بإمكانه أن يحدّ من تطبيق القيمة الفردانيّة»[1].

ظهر إذاً مع الإصلاح الكالفينيّ الكائن الإنساني المتميّز عن الآخرين، الفرد المستقل وسيّد ذاته، والمتمسّك بهويّته الخاصة: تقود فكرة الفرد، التي لا تُردّ إلى الحيّز الاجتماعيّ، إلى كائن معنويّ (سنراه لاحقاً من خلال مفهوم الشخص). إن إضفاء قيمة على الفرد الذي يتقدّم على المجتمع ككل، يظهر جزئياً كثمرة الانقلاب الكالفينيّ.

الإنسان: كائن عامل

في الأخلاق الكالفينيّة، يبرز الإنسان ككائن عامل؛ من هنا إعادة الاعتبار لمفهوم بقي محتقراً زمناً طويلا، وهو العمل. لم يكن اليونانيّون يقدّرون العمل: كانوا يفرّقون بين الحياة المتحرّرة، المبنيّة على التأمّل، والنشاط الحقير أي العمل الذي يتخلّى الإنسان خلاله عن حرّيته، إما في خدمة المادة وإما في خدمة الآخرين. مع الأخلاق البروتستانتيّة وخصوصاً الكالفينيّة، برزت فكرة العمل وما تنطوي عليه من غنى. طرح عالم الاجتماع والمؤرّخ ماكس ويبير Max Weber نظرية شهيرة شكّلت في بعض الأحيان موضوع جدل: فهو يؤكد في كتابه («علم الأخلاق البروتستانتيّ والفكر الرأسماليّ») L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme على أن الأخلاق الكالفينيّة، خلافاً للمفهوم الكلاسيكيّ الذي يربط بين الرأسماليّة واليهوديّة،

(1) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Points Essais – Seuil, p.76, 79.

تتطابق مع الفكر الرأسماليّ. يوجد بينهما تجانس روحانيّ: أليس على الإنسان واجب العمل تمجيداً لله؟ من هنا لا يبقى العمل مناقضاً لماهية الإنسان الذي عليه أن يثمّر خيرات الخلق ويبني مملكة الله على الأرض. تبرز إذاً فكرة العمل الإنساني الهادف إلى إكثار ثمار الأرض. أليس كره العمل من وجهة النظر الكالفينيّة، دلالة على غياب النعمة؟ ألا يعطي النجاح الزمني الدليل على اختيار الله كلّي القدرة، والمكتنف بالأسرار والذي هيأ بعضاً منّا للخلاص؟

الفرد، ثمرة الإصلاح والنّهضة

يفرض الإصلاح ذهنيّة جديدة وأفكاراً جديدة. عندما قاوم وصاية الكنيسة، ساهم الإصلاح في بناء مفاهيم الفرد، والعمل، والمساواة أيضاً، وهذا ما أشار إليه مثلاً تلميذ لوثر، توماس مونزر، الذي أسّس في ساكس حركة تجديديّة العماد، وكان يرى داخل كل إنسان ملكاً وكاهناً. أفراد يعملون، يستثمرون الأرض، أعضاء في تجمّع شبيه بالكنيسة الأولى، مواضيع كثيرة أوجدتها انشقاقات الإصلاح الذي قاد أحياناً إلى الإشادة بالأنا الفريدة.

ألم تكن النهضة كلّها وراء إعطاء قيمة للفرديّة؟ يثير الإنسانويّ مارسيل فيسان (1433 – 1499) أحد مفكّري النهضة، مسألة الفرد العزيزة على الثقافة الإيطاليّة في ذلك الوقت، وعلى فلورنسا ليونار دي فينشي، وعلى القرن الخامس عشر كلّه.

سيوجّهنا ذلك نحو إنسانويّة النهضة التي ترى في الفرد إرادةً، وإنساناً حرّاً: فالفرديّة الفاعلة هي التي تشكّل نواة الفكر الإنسانويّ.

الإنسان، أساس جديد للقيم والحقائق

الإنسانويّة والآداب الإنسانيّة

الإنسانويّة، هل هي موجودة؟ مشكلة مصطلحيّة

«الإنسان هو مقياس الأشياء كلّها». هذا ما كان يؤكّده بروتاغوراس Protagoras في ما مضى. عادت إنسانويّة القرنين الخامس عشر والسادس عشر

إلى هذه الفكرة من جديد.

هناك توضيح لا بدّ من إيراده: الإنسانويّة - كمفهوم وكلمة - لم تكن موجودة حقيقةً في عصر النهضة. بدأت قواميس القرن الثامن عشر، انطلاقاً من سنة 1765، باستعمال هذه الكلمة بمعنى «تقدير وحب عام للإنسانيّة»[1]. في معناها الضيّق، لا يوجد في نهاية القرن الخامس عشر وخلال القرن السادس عشر، إلاّ إنسانويّون humanisti ونعني بهم الذين يدرسون الآداب القديمة studia humanitatis، والذين يتابعون هذه الحلقة في مؤسّسات التعليم المخصّصة للآداب القديمة. بالرغم من أنّ المفهوم الإنسانويّ قد ظهر في القرنين الثامن والتاسع عشر، إلاّ أننا سنحتفظ بهذه التسمية في النهضة. ماذا كانت تعني الإنسانويّة في ذلك الوقت؟ إنها حركة فكريّة وأدبيّة انتشرت في أوروبّا ما بين 1490 و1540. ترتكز هذه الحركة إلى تجديد مصادر الإلهام الأدبيّ وإلى توسّع الفكر اليونانيّ - اللاتينيّ مع ترجمة (في اللغة اللاتينية) لكتاب ((«حوارات») Dialogues لأفلاطون و((«مجموعة مؤلفات») Les Ennéades لأفلوطين Plotin في القرن الخامس عشر على يد مارسيل فيسان. ما الإنسانويّة؟ إنها حركة فكريّة خاصة بإنسانويّي النهضة الذين أطلقوا على مادة تعليمهم اسم آداب الإنسانيّة.

الإنسانويّة الفقهيّة اللغويّة

يشكّل اكتشاف العصور القديمة من جديد مصدراً للإنسانويّة التي تُعتبر جزئيّاً كعمل فقهيّ لغويّ. المقصود هو تصويب نصوص مبتورة، ومشوّهة، ومحرّفة، وحذف النصوص المدسوسة.

بالمختصر، الأولويّة هنا هي للتحليل النقديّ للأعمال الأدبيّة بحسب

---

(1) Aux alentours de 1845, le mot d'humanisme désigne une doctrine prenant pour fin la personne humaine et son épanouissement. En 1877, l'humanisme commence à signifier le mouvement d'esprit représenté par les humanistes de la Renaissance.

حوالي عام 1845 كانت الإنسانوية تشير إلى عقيدة تعنى بالشخص وبتفتّحه.

في عام 1877أصبحت تعني حركة الفكر الذي يمثله إنسانويّ النهضة.

المخطوطات الموروثة المختلفة.

تجذّرت هذه الحركة في القرن الرابع عشر نظراً إلى أن بترارك وبوكاس Boccace عملا على وضع ترجمات لهوميروس Homère وهيرودوتسس Hérodote أكثر مطابقة. في القرن الخامس عشر، وضع لورنزو فلاّ Lorenzo Valla (1405 – 1467) قواعد طباعة الأعمال القديمة. علّم هذا الإنسانوي الإيطالي في نابولي وروما، وهو علاّمة في فقه اللغة وقد ألّف كتباً عديدة منها: ((دراسة اللغة اللاتينيّة انطلاقاً من النصوص)) Etude de la langue latine à partir des textes 1444.

يرمي فلاّ Valla إلى وضع نص صحيح خالٍ من أخطاء الخطّاطين. في فرنسا قام غليوم بوديه (1467 – 1540) بمهمّات دبلوماسيّة هامّة، وأنشأ المكتبة الملكيّة في فونتنبلو التي هي أساس المكتبة الوطنيّة الحاليّة؛ بالإضافة إلى ذلك، نشر دراسة اللغة اليونانيّة بطريقة علميّة في فرنسا. جعل منه كتابه ((شروحات حول اللغة اليونانيّة)) Commentaires sur la langue grecque 1529 عالِماً متمرّساً في فقه اللغة. أما ترجماته النقديّة إلى اللاتينيّة لمؤلفات بلوتارك Plutarque في مجال الأخلاق والتي كتبت قبل ((الشروحات))، فتشير إلى نتاجه كفقهي لغويّ ينتمي إلى الإنسانويّة.

لا شكّ أنّ العمل في فقه اللغة ملازم لصيد المخطوطات الذي يقضي بإعادة تجميع المؤلفات الضائعة، والعائدة للثنائي اللاتينيّ– اليونانيّ. في هذا الإطار أنشأ جان بساريون Jean Bessarion وهو إنسانويّ بيزنطيّ (1400 – 1472) ومطران نيقيا (1437) مكتبة مؤلّفة من مخطوطات يونانيّة تمّ إنقاذها، وأوصى بهذه المخطوطات إلى البندقيّة.

الإنسانويّة، ردّ اعتبار روحانيّ للإنسان

تتكشّف الإنسانويّة ايضاً كحركة جبّارة لردّ اعتبار روحانيّ للإنسان، وردّة فعل حيويّة في وجه قوى الموت والانحلال. هذا ما يشير إليه المؤرّخ بيار شونو Pierre Chaunu.

«بترارك وبوكاس، المعروفان بحيويتهما الأدبية عاصرا الطاعون الكبير الأكثر تدميراً بين عدّة أوبئة، والذي أرسى في العقل الباطن الغربي على مدى قرن من الزمن الانجذاب إلى الموت والنفور منه في الوقت نفسه. في ردّة فعل (ضدّ خريف القرون الوسطى وصبغته الجنائزيّة)، أكدّت الإنسانويّة في نهاية القرن الخامس عشر وقبل ذلك في إيطاليا، عودة عنيفة إلى القوى الحيويّة الخاصة بالإنسان والمجتمع. المقصود هنا إرادة الولادة من جديد والعودة إلى الحياة: هذا هو المقصود حرفيّاً بكلمة Renaissance = تولّد من جديد. تتمسّك الإنسانويّة بإعادة خلق الإنسان بواسطة الإنسان، كما لو كان الموت، الحاضر الدائم، غير موجود، وكما لو لم تكن الحضارات – كما هي حال العصور القديمة اليونانيّة اللاتينيّة – فانية، أو على الأقل كما لو كان بإمكانها أن تنبعث من جديد»[1].

العودة إلى القدرات الحيويّة، وردّ اعتبار للإنسان، ومفهوم متفوّق للإنسانية، هذا هو المضمون الحقيقي لهذه الإنسانويّة التي عملت في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر على تعزيز فكرة الإنسان. يتمسّك بيك دي لاميراندول Pic de la Mirandole (1463 – 1494) بوجه الإنسان هذا، المرمَّم بوجه المسيح الإلهيّ. بما أن الإنسان هو على صورة المسيح يجب أن يُبرّأ. ايراسموس (1469 – 1536) أمير الإنسانويّين ومؤلف («دليل الفارس المسيحيّ») Le manuel du chevalier chrétien 1504 و(«مدح الجنون») L'éloge de la folie 1511، وجد في المثل الأعلى الإنسانيّ عند الأقدمين وساطة نحو مثل أعلى للإنسانيّة. أمّا المسيح فيجسّد في نظره الإنسان الكامل. عندما يكون المسيح المرجع الذي يعني تحقّق المثل الأعلى للإنسان، يمكن عندئذ الوصول إلى الفلسفة الحقيقيّة.

يشير مثل ايراسموس إلى تعدّدية مواضيع الإنسانويّة؛ وإذا كان مرجعه هو النموذج اليونانيّ– اللاتينيّ، فإنه يمثّل أيضاً الإنسانويّة المسيحيّة الإنجيليّة. في مقابل نقاش disputatio القرون الوسطى، يسعى ايراسموس جاهداً لتبرئة الحياة والإيمان

(1) P. Chaunu, *L'aventure de la Réforme*, Editions Complexe, p.96.

المسيحيّين. (الحياة هي أكثر من المناقشة vita magis quam disputatio). هذا هو شعار أمير الإنسانويّين. «سنة 1523 وصف تاريخ الكنيسة كاختناق بطيء للإيمان على يد العقل الذي يولّد الخلاف»[1]. إبراز نُبل الإيمان وكذلك التسامح والمحبة، هذا هو هدف الإنسانويّة الدينيّة التي تشدّد على هذه الحريّة التي أعطيت للمخلوق من قبل الخالق. من هنا ردّ الاعتبار لحريّة الاختيار حيث يظهر التفاوت مع الإصلاح الديني الذي يعطي، مع كالفين، الأولويّة للجبريّة.

تعظيم كرامة الإنسان، نظرة تفاؤلية للإنسان وللخليقة جمعاء، بذل الجهد لبلورة أسلوب حياة يجعل الإنسان أبديّاً، هذه هي العناصر الأساسيّة للإنسانويّة التي هي اكتشاف للإرادة ولحريّة الإنسان.

الإنسانويّة التربويّة

ايراسموس والإنسانويّون كانوا أيضاً مربّين. إذا كانت الإنسانويّة تعني نظرة تفاؤليّة للإنسان، ألا يجب أن نعلّم هذا الأخير؟ منذ ذلك الوقت صار التعليم المتجدّد يعني بالنسبة للفلسفة الإنسانويّة نقطة الوصول. تؤدّي قابليّة الكمال لدى الإنسان ووضعه كمخلوق مميّز، متمتّع بحرّية وهبه إيّاها الخالق، إلى وضع فكرة التربية في وسط الاهتمامات. إن فكرة التربية هي أعلى مستوى من فكرة التعليم وهذه الأخيرة تعني تكديس المعارف بينما التربية تثقّف، تبني العقل، تبني أيضاً حياة حرة، وتخلق وعياً ناقداً. تعطي جملة رابليه Rabelais الشهيرة «علم من دون وعي ما هو إلاّ تهلكة للنفس» فكرة عن الإنسانويّة التربويّة في النّهضة: الإنسانويّون هم بطبيعتهم أساتذة. اهتمّت بهذه القضايا مجموعات متعاقبة من التربويين. لوفيفر ديتابل Lefèvre d'Etaples (1450 – 1537) هو لاهوتيّ وإنسانويّ؛ عمل مربّياً لأولاد فرنسوا الأول (1526). بذل جهداً كي يقدّم إلى القرّاء الصغار، والطلاّب نصوصاً قديمة حُذفت منها شروحات لاهوتيّة مدرسيّة، وشروحات مضافة إلى المؤلفات. يظهر الفرق شاسعاً بين عصر النهضة

(1) P. Chaunu, *L'aventure de la Réforme*, Editions Complexe, p.124.

وحقبة القرون الوسطى. إرادة تثقيف الشباب، الاعتقاد الراسخ أن الولد والمراهق يختلفان عن الراشدين... هذه الصفات وغيرها المكوّنة للإنسانويّة التربويّة تشير إلى ظهور محطة ثقافيّة جديدة ترسم الحداثة. في الماضي كان المعلم لا يهتمّ بتلميذه، أما اليوم فهو يريد أن يصنع منه رجلاً.

إذاً، بفضل ايراسموس وبوديه وكثيرين غيرهم، حصل إصلاح تربوي طُبّق في المدارس وفي التعليم العالي أيضاً. كان إنشاء كليّة القرّاء الملكيّين (أو كليّة الثلاث لغات) على يد فرنسوا الأول، وبناءً لنصيحة بوديه، تلبيةً لإرادة إنسانويّة هدفها إصلاح تربية متصلّبة، وتحويل معارضة السوربون، وجعلها تهتم بالأفكار الجديدة.

أخيراً كيف لا نذكر أنّ الإنسانويّة التربويّة قد أفادت النساء إفادة كبيرة. سنة 1574 أسّست رهبانيّة القديسة اورسولا في أفينيون أول مدرسة للبنات في مدينة تتكلّم اللغة الفرنسيّة. إذا كان تعليم البنات خارج البيت لم يأخذ أهميّة اجتماعيّة فعليّة إلاّ في القرن السابع عشر، فإنّ عصر النهضة شهد ظهور نساء مثقفات، نساء من النخبة، متعلّمات مثل الرجال. من نذكر منهنّ؟ مرغريت دي نافار (1492 - 1549) أخت فرنسوا الأول الكبرى. لقد تزوجت سنة 1509 من دوق دالنسون، وقد خلّصها جلوس أخيها على العرش من الملل الذي كانت تشكو منه، بالرغم من أنها كانت تفهم اللغة الإيطاليّة، والإسبانيّة، واللاتينيّة. قامت برعاية الكتّاب والفنانين. كتبت هذه المتبحّرة بالأفلاطونيّة المحدثة، والتي ساهمت في تعريف أفلاطون في فرنسا قصيدة («مرآة الروح الخاطئة») Miroir de l’âme pécheresse سنة 1555 التي جعلتها مشبوهة في نظر السوربون. عملت هذه «المرأة العالمة» على مجموعة قصص الـ Heptameron، الذي نُشر بعد عشر سنين على وفاتها. في ليون، ترأست لويز لابيه (1526 - 1566) صالوناً أدبياً وصدرت لها («اشعار») Sonnets سنة 1555. في منتصف القرن السادس عشر بدأ عصر الصالونات الأدبيّة مع مدام دي موريل ودوقة دي ريتز.

سمحت إذاً إنسانويّة النهضة التربويّة لنخبة من النساء بالوصول إلى الثقافة.

إذا سُمح بدور جديد لنساء الطبقة الراقية في المجتمع، فذلك يعني أنّ الإنسانويّة التربويّة سجّلت منعطفاً. تغيّرت أوروبّا في العمق: فتحت كاترين دو فيفون مركيزة دي، رامبوييه «ارتينيس التي لا مثيل لها»، في قصرها، صالوناً حيث كان يجتمع فيه على مدى خمسين عاماً كتّاب مشهورون أمثال كورناي Corneille وسكارون Scarron ورجال مجتمع، وظهر النهج المتحذلق الذي هو ثمرة التربية والثقافة بحسب ذوق النّهضة.

الإنسانويّة المدنيّة

لكن الإنسانويّة، هذا الإيمان بقوة العقل الحرّ، هي أيضاً مدنيّة: فاختصّت أيضاً بوضع المواطن الذي يعيش في المدينة، وكان هذا حلم فلورنسا في القرن الخامس عشر، وحلم أكاديميّتها. بالعودة قليلاً إلى الوراء، يتبيّن أنّ النّهضة الإيطاليّة سبقت التجدّد الفرنسيّ ووجّهته.

عرفت إيطاليا، وفلورنسا القرن الخامس عشر، قبل فرنسا، حياة ثقافيّة مميّزة ونهضة ساطعة. انكشفت مصادر وماهيّة الإنسانويّة في هذا المكان حيث العصور القديمة الوثنيّة كانت لا تزال موجودة بقوّة. عاد كوسمو دي مديتشي إلى فلورنسا من منفاه سنة 1434. تسلّم السلطة وكان يمتلك ثروة هائلة سمحت له برعاية الآداب والفنون، فرعى النحّات والمهندس المعماريّ برونيليشي Brunelleschi، والنحات دوناتيلو Donatello، والرسام فرا أنجيليكو Fra Angelico. كان معجباً بأفلاطون فأسّس أكاديميّة أفلاطونيّة في فلورنسا بإدارة مارسيل فيسان، وأتى هذا الإنجاز بعد تسعمئة سنة على إقفال الأكاديميّة الأفلاطونيّة على يد الإمبراطور يوستينيانوس (529). انضمّ إلى نادي أكاديميّة فلورنسا بالإضافة إلى فيسان، بيك دي لا ميراندول الذي كان يقول عالياً إنه ليس هناك من شيء كبير على الأرض إلاّ الإنسان...

سمحت أكاديميّة فلورنسا وكذلك «المدن» التوسكانيّة كلّها باكتشاف إنسانويّة يتعذّر اختصارها بظاهرة أدبيّة، إنسانويّة تعطي الأولويّة للإرادة، والحريّة، والقوّة

الإنسانيّة المتفتّحة في «المدينة». «رجال أحرار في مدينة حرّة»، هذا ما كانت تحلم به الأكاديميّة وحضارة فلورنسا كلّها. الإيمان بقدرة العقل السياسي، هذا ما يشير إليه نشوء الإنسانويّة التوسكانيّة. كانت فلورنسا في تلك الحقبة مركزاً للثقافة الأوروبيّة، وكانت تستقطب كل الذين يريدون تعلّم العلوم والفنون، وحتّى أساتذة السوربون كانوا يرون في التجدد الفلورنسي «إنجيلاً جديداً». أليس هذا الإنجيل هو إنجيل العقل الفاتح والعامل أيضاً في «المدينة»؟ هكذا أرسى مفكرون، وفنّانون، ورجال عمل، في فلورنسا إنسانويّة تنسج روابط بين العقل والحريّة. نُحتت ونمت عقلنة جديدة هدفها كسب معركة الحريّة في العالم.

جمهوريّة الآداب الأوروبيّة:

إنسانويّة لأوروبّا كلّها

أليس بروميثيوس هو رمز النهضة ورمز إنسانويّتها، هذا الجبّار الذي اختطف النار من الآلهة ليحملها إلى الناس والذي، في رأي بايرون Byron، يعبّر عن التمرّد الإنسانيّ على دكتاتوريّة المادة، وعن التوق إلى الحقيقة؟ بروميثوس أو النزوع إلى المخاطرة، والعمل، والإيمان بقدرة العقل الحرّ...

الرؤية الإنسانويّة هي بروميثيوسيّة، لذا بنت من سنة 1450 إلى سنة 1540 تصوّراً جديداً للعالم يرتكز إلى فكرة العقل الفاتح، الحرّ بوجه الله والعالم. تعمّم هذا التصوّر الجديد الذي تأسّس في إيطاليا، وهي أرض ثقافة وثنيّة، في أوروبّا العالمة: في فلورنسا، والبندقيّة، وباريس، وأوكسفورد، وكامبردج، وأيضاً في ألمانيا، وحتّى في بولونيا، حيث وضع كوبرنيكوس نظريته الخاصة بحركات الكواكب. جال الإنسانويّون والإنسانويّة في أنحاء أوروبّا من خلال الجامعات وبلاطات الأمراء. فضلاً عن ذلك، سمح الأمراء المثقفون بتنظيم مراكز أبحاث ومراكز ثقافيّة في أوروبّا مستقلّة عن الكنيسة. في فرنسا بصورة خاصة تأسّست كليّة اللغات الثلاث (اللاتينيّة، واليونانيّة، والعبريّة)، التي أصبحت فيما بعد الكليّة الفرنسية Collège de France. حصل الشيء نفسه في بادو، وليبزيغ وغيرهما من المدن حيث قامت

الحركة نفسها، وأنشئت المراكز نفسها.

هكذا استولى العقل الفاتح على مثقفي أوروبّا كلّها. كانت الإنسانويّة التي ولدت في إيطاليا في الواقع ظاهرة أوروبيّة خاصة، واعتُبرت إسمنت أوروبّا، ورسمت، في هذا المكان، ما يشبه جمهوريّة الآداب. «شكّل أمناء السر، والمستشارون الإنسانويّون فيما بينهم ما يشبه جمهوريّة الآداب الأوروبيّة، مع موجّهين محاطين بتلامذة، وذلك بفضل المراسلة التي وفّرها استعمال لغة مشتركة وهي اللاتينيّة الشيشرونيّة وثقافة مشتركة، وتشكّلت هذه «الجمهوريّة» في عدد قليل من الجامعات، وأهمّها جامعة بادو نظراً لعدد الطلاّب الذين كانوا يرتادونها. زرعت هذه الجامعة عبر أوروبّا طلاّبها القدامى الذين ينتمون إلى كل الأمم وكان يجمعهم ما يشبه الماسونيّة[1].

يظهر هنا كيف أنّ نظام الأفكار المستوحى من العقلانيّة الهلّينية والآداب اليونانيّة- اللاتينيّة استولى على مفهومَي الحريّة والإنسان اللذين جاءت بهما المسيحيّة وها قد انتُزعا منها. لقد تسلّح العقل تدريجيّاً في محاربته لليهوديّة- المسيحيّة بمواضيع مسيحيّة أعاد لها اعتبارها، وغيّرها بعد أن استولى عليها.

الأفكار العلميّة: العدد، الطريقة الاختباريّة

«الأفكار العلميّة تُنحت» إنه تعبير عن هذا العقل الإنسانويّ الفاتح. في الرياضيّات، كان الفلمندي سيمون دي بروج Simon de Bruges أول من عالج تعادل عمليّة طرح عدد إيجابيّ مع عملية جمع عدد سلبيّ. بعدها وضع فكرة العدد، وثبّتها، ووحّدها، لأنه اعتبر العدد السلبيّ شرعيّاً؛ هناك أيضاً فييت Viète الذي عمل على ترميز الجبر. في الميدان الاختباريّ القائم على المشاهدة وخاصة في الطب، أوصى الفلمندي اندريه فيزال André Vésale (1514 – 1564) الذي درس الطب في لوفان، ومونبيليه، وباريس، وأصبح طبيب شارلكان سنة 1544، باعتماد الطريقة الاختباريّة. لقد زعزع الثقة بالأقدمين واتُّهم بأنه قام بتشريح

(1) R. Mousnier, *les XVI^e et XVII^e siècles*, Quadrige- PUF, p.44.

إنسان حيّ وأُجبر على الحج إلى الأراضي المقدّسة.

ارتسمت خطوط الموقف الاختباريّ في نهاية عصر النهضة. لا بد من ذكر فرنسيس باكون Francis Bacon (1561 – 1626) المتأرجح بين عصر النهضة والحقبة الكلاسيكيّة (القرن السابع عشر)؛ إنه ينتمي في الحقيقة إلى عصرين. يعتبر باكون أول المحدثين، لكن أليس آخر الأقدمين في بعض من معتقداته (المتعلّقة مثلاً بالخيمياء أي الكيمياء القديمة)؟ سيرد ذكره لاحقاً في الجزء المخصّص للقرن السابع عشر.

بُنيت فكرة الفكر العلميّ والطريقة العلميّة في الواقع في نهاية عصر النهضة كما يشير إليها مؤلف («المنطق الجديد») La nouvelle logique، وظهرت عقليّة جديدة. ألا يوجد بين المذهب الاختباريّ الذي يكدّس المعارف دون أن يكون لديه طريقة والمذهب العقلانيّ المجرّد الذي يتغذّى من ماهيته الذاتيّة، مكان للعمل الفعلي الذي يقوم به العالِم، ومكان لفكرة منهج حقيقي؟ لا المذهب الاختباري الخالص وحده، ولا المذهب العقلانيّ المجرّد، إنما اتحاد وثيق بين العقلانيّة والاختبار: هذه هي الطريقة الاختباريّة.

«يكتفي أتباع المذهب الاختباري بالتكديس، ثم باستعمال ما كدّسوه على طريقة جماعات النمل، أمّا أتباع المذهب العقلانيّ فينسجون عُكاشات انطلاقاً من ماهيتهم الذاتيّة، على طريقة العناكب. تحتل طريقة النحل الوسط: النحلة تجني مادّتها من أزهار الجنائن والحقول فتحوّلها، وتهضمها بواسطة ملكة خاصة بها. عمل الفلسفة الحقيقي هو على هذه الصورة؛ إنه لا يجد سنده الأساسيّ والوحيد في قوى العقل، ثم إن المادّة التي يقدّمها له التاريخ الطبيعيّ والاختبارات الميكانيكيّة لا يودعها كما هي في الذاكرة، بل معدّلة ومحوّلة في الفهم. يبقى هناك أمل بتحالف (تحالف لم يكتمل بعد) أكثر متانة واعتباراً بين هاتين الملكتين، الاختباريّة والعقلانيّة»[1].

بنيت فكرة الطريقة الاختبارية في عصر النهضة على يد باكون الذي لا يظهر فقط كرجل من الماضي، وإذا تكلّم البعض عن تمتمات علمية أولى في تلك الحقبة،

---

(1) F. Bacon, *Novum Organum*, PUF, p.156 sq.

أليست هي أيضاً الحقبة التي قال خلالها إيتيان دوليه Etienne Dolet، وهو إنسانويّ ومطبعيّ (1509 – 1546)، كلمته الشهيرة وموضوعها: «نظام الأسباب وتعاقبها بحيث يولّد ربط السبب بالسبب الأشياء كافة»؟ هكذا ظهرت فكرة نظام خاص بالطبيعة، وهي فتح عظيم للفكر الحديث.

فكرة التاريخ

تحمل كلمة تاريخ المبهمة، في لغتنا، معنيين مختلفين لأنها تشير في الوقت نفسه إلى سرد أحداث ماضية ومجموعة هذه الأحداث، أي الناحية الذاتيّة والناحية الموضوعيّة، إنها من جهة، معرفة تاريخيّة ومن جهة أخرى، الصيرورة نفسها. عرف التاريخ مع هذا المعنى المزدوج تحوّلات في عصر النهضة. يشير جان بودان Jean Bodin، وهو محام في محكمة باريس، في دراسته Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566) إلى أهميّة معرفة التاريخ، خصوصاً بهدف فهم السياسة. تتلمذ على مبادئ مدرسة الآداب، لذا ربط ما بين التاريخ، والإرادة، والحريّة: ينشأ التاريخ من إرادة الناس وهي دائماً متنوّعة. ما معنى عمِلَ تاريخاً؟ يجب الإشارة هنا إلى العمل الإنساني والحركة التي بواسطتها وعى الإنسان ذاته. تعني كتابة التاريخ إذاً فهم إنتاج الإنسان وعمله. إنه منعطف هام حيث أنّ المعرفة التاريخيّة لا تنفصل عن موضوع حريّة الإنسان الفاعل، ولا عن اختبار الامور الحديثة. إلى جانب جان بودان، رسم ماكيافيلي Machiavel فكرة التاريخ الجديدة وهي نتيجة عمل الإنسان، والتجربة، والعقل. أورد ماكيافيلي في كلمة الإهداء التي تتصدّر كتابه («الأمير») Le Prince والموجّهة إلى لوران دي مديتشي ما يلي: «الذين يريدون أن ينالوا حظوة لدى احد الأمراء، اعتادوا أن يقدّموا له ما ندر وجوده من الأشياء التي يملكونها، أو ما يظنّون أنها تلائمه، كالأحجار الكريمة والأقمشة المرصّعة بالذهب [...] إن رغبتي في التقدّم منكم مع عربون وفائي لم تمكّنّي من إيجاد، من بين كل ما أملك، شيء أقدّره أكثر أو هو أغلى على قلبي من معرفة أعمال الرجال العظام، وهي معرفة الأزمنة الحديثة

المكتسبة من خلال تجربة طويلة، ومن خلال قراءة مستمرّة لأعمال الأقدمين»[1].

إذاً تبصر ماكيافيلي في التاريخ وسعى إلى استخلاص معناه وروحيّته (راجع «مقالات تتناول أول عقد لتيت ليف»، مقدمة الكتاب الأول) Discours sur la première décade de Tite-Live. توضحت فكرة تاريخ ذات معنى، وولدت القصة التاريخيّة كوعي إنساني نقدي وذات معنى. يُصنع تاريخ الإنسان، ويُسرد من قبل أناس مدركين لأنفسهم. اتخذ التاريخ، الذي نشأ في العصور القديمة اليونانيّة (هيرودوتس، توسيديد) (Hérodote, Thucydide) في عصر النهضة شكل وعي ناقد وعقلانيّ للماضي. في نهاية القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر، توصّل فيكو Vico إلى فكرة الخلق الذاتي، أي أن الإنسانيّة خلقت ذاتها بذاتها خلال مراحل متتابعة. يبدي الفكر الحديث اهتماماً كي يتوصّل إلى وعي لتاريخ يكون سرداً لمسيرة الشعوب في تقدّمها.

في المجال الفنّيّ، خلقت الإنسانويّة موضوعاً أساسيّاً: وهو تاريخ الفن، مع فاساري Vasari (1511 – 1574) خاصة. استخرج هذا الرسام والمعماريّ فكرة أعمار الفن (القرن الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر) التي تتطابق مع تقدّم على طريق الكمال.

فكرة الأخلاق ومفهوم الشخص

تفتّحت النهضة ليس فقط وسط وعي لأزمة دينيّة، بل في قبضة انهيار أخلاقيّ.

همّان كانا ينخران القرن السادس عشر، وهما: قلق موضوعه الموت، وآخر موضوعه الوقت. فالموت والوقت يتربّصان بكل شيء، وبكل موجود في هذا العالم.

«الوقت يمضي، الوقت يمضي، يا سيّدتي
يا للأسف! الوقت لا، بل نحن الذين نمضي

(1) N. Machiavel, Dédicace du *Prince*, Bordas, p.8.

وقريباً سنكون ممدّدين في الضريح»[1].

يقابل الهموم المتعلّقة بالموت، والوقت، والخلاص، اضطراب أخلاقيّ. وكما شكّل القلق الدينيّ في نهاية القرون الوسطى أساس الإصلاح البروتستانتي، كذلك فإن الأزمة الأخلاقيّة هي السبب في ظهور أخلاقيات جديدة تركّز على الإنسان، وكرامته الفرديّة والاجتماعيّة. أدّت إنسانويّة النهضة ومحورها إعادة الاعتبار لفكرة الإنسان، إلى تحوّلات في مفهوم علم الأخلاق المبنيّ على الكرامة والشخص.

ظهرت كرامة الإنسان - مفهوم محوريّ في الأخلاق - كموضوع إنسانويّ غالب وحتى أساسيّ. شرح بيك دي لا ميراندول (1463 - 1494) عظمة المخلوق في خطابه («في كرامة الإنسان») De la dignité de l'homme. لا يولد الإنسان مكتملاً بل على العكس، يصنع نفسه، وهذا ما يكوّن كرامته.

«عند ولادتها تحمل الحيوانات معها - من بطن امها - (كما يقول لوسيليوس Lucilius) ما ستملكه. تصل العقول المتفوّقة فوراً أو بعد وقت قليل إلى ما قُدِّر لها أن تكونه منذ الأبد. لكن يعطي الله الآب للكائن الذي يولد حديثاً بذوراً من كل الأنواع، بذوراً لكل أصناف الحياة. البذور التي يزرعها كل كائن تنمو وتثمر فيه: إذا كانت البذور نبوتيّة سيصير الكائن نبتة؛ إذا كانت حسّاسة ستصنع منه حيواناً؛ إذا كانت عقليّة سترفعه إلى مصاف كائن سماويّ؛ إذا كانت فكريّة ستصنع منه ملاكاً وابناً لله. وإذا لم يرضَ بمصير أي من الكائنات واستغرق في التأمّل داخل وحدته مؤلفاً مع الله فكراً واحداً في الكثافة المتوحّدة للآب المنتصب فوق الأشياء كلّها، سيكون له حقّ الصدارة»[2].

يفرض احترام الكرامة إعادة الاعتبار للشخص، وهي فكرة معقّدة تفصّلها الفلسفة الرواقيّة وكذلك المسيحيّة، نظراً إلى أن الإنسان يعني شخصاً فريداً يتوصّل إلى خلاص فرديّ. عندما أعطى الإصلاح الدينيّ الأولويّة للحوار بين النفس والله، سهّل الصعود الأكيد للشخص. تساهم المطالبة بحياة دينيّة شخصيّة،

(1) P. de Ronsard, *Je vous envoie un bouquet*, Le second livre des amours.

(2) Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, Editions de l'Éclat, p.9.

والحذر تجاه المؤسّسة الكنسيّة في إعلاء شأن الإنسان: أما الإنسانويّة المتمحورة حول عظمة الفرد الإنسانيّ، فهي تؤول أيضاً إلى فكرة الشخص.

تتحدّد فكرة الأخلاقيّات كاختيار عقلانيّ للخير أكان على الصعيد الفرديّ، أو الجماعيّ، أو كاحترام لكرامة الآخر واحترام حقوق كل فرد أيضاً. تتّسم الأخلاق في عصر النهضة بنظرة تفاؤليّة بالرغم من أن الإصلاح ركّز على الخطيئة الأصليّة. بالنسبة لأنصار الأخلاق الإنسانويّة، يعتبر الفكر الإنسانيّ في أساس العيش اللائق بما أن الفكر موجود في كل إنسان وبما أن الإرادة الإنسانيّة مؤسِّسة. إذا اكتشفت الإنسانويّة الإرادة، والمخاطرة، والعمل، والحرية، كيف لا يمكنها بناء نظام أخلاقيّ يقوم على الإرادة الحرّة؟! ليس بعيداً عن «الوسع» الديكارتيّ، هذا الوعي للتصرف الإرادي الحرّ.

الأفكار السياسيّة

ظهور الفكر الحديث

أدخلت النهضة في المجال السياسيّ قطيعة حادة، وهي ثمرة مناخ فكريّ جديد وتغيّرات تاريخيّة.

إذا كانت السياسة والأفكار السياسيّة، بحسب اليونانيّين، تندرج في الكل العالمي الأكبر، فالمسيحيّة تُلحق السياسة بعلم اللاهوت. في الحالة الأولى، تُسيطر مرجعيّة كونيّة – النظام الطبيعيّ للكون – وفي الحالة الثانية، يسيطر معيار لاهوتيّ ذلك أن المفاهيم السياسيّة تستمدّ معناها من سلطة الله، وتكتسب وجوداً فعلياً. مع ماكيافيلي، تخلّت النهضة عن مذاهب الاجتماعيّة الطبيعيّة، وعن التعاليم اللاهوتيّة أيضاً. لا الطبيعة ولا الدين هما أساس المفاهيم السياسيّة والنظام السياسي. لم تعد السياسة مُلكية طبيعيّة للإنسان ولا نظاماً يفرضه القانون الإلهيّ العظيم على العالم.

أدّت التغيرات التي حصلت على صعيد الفكر إلى وضع تصوّرات نموذجيّة جديدة. أصبح الإنسان قيمة أساسيّة، وصار من الممكن أن «تُعقل» السياسة في

استقلاليّتها كصنيعة الفن الإنسانيّ. أدّى ظهور الفكر «الحديث» الذي وضع في واجهة الساحة الفلسفيّة إنساناً يتمتّع بعقل، وقادراً على إدارة حياته الذاتيّة، إلى تراجع «القانون الطبيعيّ والإلهيّ». واعتباراً من ذلك الوقت أصبحت السياسة تعتبر كصنيعة الفن الإنسانيّ»[1].

التأكيد على مفهوم الدّول

لماذا يختلط التعرّف إلى السياسة والأفكار السياسيّة في خصوصيّتها، في القرن السادس عشر وخصوصاً عند ماكيافيلي، مع إنشاء فكرة الدّولة وتحليلها؟ في تلك اللحظة التاريخيّة ظهر مفهوم الدّولة. في العصور القديمة اليونانيّة – اللاتينيّة، كان كل شيء يدور حول «المدينة» بما في ذلك شكل من أشكال الدّولة، ثم حول الإمبراطوريّة وخصوصاً الإمبراطوريّة الرومانيّة. قوّض ظهور الدولة الحديثة الأشكال السابقة وتحقّق ذلك ضمن سياق طويل الأمد. ابتداءً من القرن الرابع عشر، بدأ يرتسم مجتمع مع سلطة سياسيّة ذات طابع مؤسساتيّ. في ردّة فعل على الإقطاعيّة عندما أصبحت سيئات السلطة الفرديّة لا تطاق، تأسست بنية الدّولة، وظهرت في النهضة الدولة الحديثة، وهي عبارة عن بنية متجذّرة في مؤسّسات.

الدّولة والقانون في أوروبّا

تتّسم أوروبّا من أقصاها إلى أقصاها في زمن النهضة بالخصائص نفسها: لقد شهدت انتصار الدولة ذات المؤسسات الثابتة التي تسمح للحاكم باستعمال سلطته: بينما أصبحت إسبانيا مملكة قويّة، تحوّلت فرنسا إلى دولة مركزيّة، وعرفت إنكلترا مع إدوارد الأول التطوّر نفسه. برزت الدّولة – الأمّة إذاً من البنى الإقطاعيّة. إنه تغيير حاسم لأن القرون الوسطى عرفت لامركزيّة القوانين وانكفاء القانون الرومانيّ. بينما ظهرت في الدول المركزيّة رغبة في العودة إلى هذا القانون المتأثّر بعالمية القوانين. يفرض الحاكم، في المبدأ على الأقل، قانوناً مشتركاً بين كل

(1) S. Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique* ? Vrin, p.18.

مواطنيه. حتّى ولو كان هذا المفهوم لم يظهر إلاّ ببطء إلاّ أنّ بناء الدّولة – الأمّة، وظهور الوحدات الوطنيّة المرتبطة بقوانين، شكّلت مسارات أساسيّة استغرق التحضير لها وقتاً طويلاً، وكان يتم ذلك بطريقة غامضة.

ماكيافيلي وفكرة الدّولة

تفسّر هذه الخلفية الثقافيّة والتاريخيّة جزئيّاً ظهور فكرة الدولة في القرن السادس عشر مع ماكيافيلي. أمضى هذا المفكّر المولود في فلورنسا سنة 1469 حياته في إيطاليا التي كانت تعيش في تلك الفترة عصرها الذهبي على الصعيد الثقافي، كما عرفت في الوقت نفسه اضطرابات سياسيّة حادة. عمل في الإدارة الفلورنسيّة، وبذل نشاطاً كبيراً، ونفّذ مهمات دبلوماسيّة عدّة. سنة 1512، خسر حظوته ومات سنة 1527. من خلال مؤلّفاته وخصوصاً («الأمير») Le Prince (1513) «ومقالات حول أول عقد لتيت- ليف» Discours sur la première décade de Tite-Live (من سنة 1512 إلى سنة 1519)، وضع ماكيافيلي أسس علم السياسة الحديث. كان الضيق السياسيّ، والغموض، والانشقاقات، والعنف في عمق الحياة الإيطاليّة. مقابل المملكة الفرنسيّة التي تمّ بناؤها، لم تكن إيطاليا موحّدة بعد: كانت مقسّمة إلى عدّة مدن وممالك تتقاتل فيما بينها. كانت البندقية، وميلانو، وفلورنسا، مدناً – دولاً مهمّة جداً إلاّ أنها كانت واهنة على الصعيد الاقتصاديّ، وكان العنف مسيطراً ليس فقط بين المدن، بل أيضاً داخل كل واحدة منها. كيف يمكن معالجة هذه الكارثة؟ تحرّرت مؤلفات ماكيافيلي من هذه المحنة، ومن هاجس وحدة ممكنة. اتخذ ماكيافيلي من الدولة موضوعاً أساسياً لتفكيره؛ خلق كلمة «دولة» واستعملها في معناها الحديث وحدّدها كمؤسسة السلطة السياديّة. «ألّفتُ [...] كتيّباً عنوانه «الأمير». أتعمّق قدر استطاعتي في مختلف نواحي هذه المادّة. أبحث عن ماهية الإمارة، عن أنواعها، كيف يتّم الحصول عليها، كيف يُحتفظ بها، وكيف تُفقد. إذا أحببتَ تمخّضاتي في يوم من الأيام، ستُعجبك هذه أيضا، وسيُعجب بها كذلك

أمير، وبالذّات أمير استلم الحكم حديثاً»[1].

من هنا، فإن الأمير– الملك الذي يمارس السلطة الفعليّة يجسّد الدولة: لأن الأمير هو الذي يؤسّس الدولة ويخصّها بقوانين. ترتبط فكرة الدّولة إذاً بشخص الأمير الذي يقوم بعمل توحيديّ ويؤمّن وحدة المجتمع. هل يفترض بناء الدولة على يد الأمير الذي يحافظ أيضاً على ديمومة الدولة وبقائها، شيئاً من الماكيافيليّة؟ يجب توخّي الحذر في استعمال المفردات. لا تعني كلمة ماكيافيليّة اليوم سوى موقف الإنسان الذي يستعمل الحيلة للوصول إلى هدفه. غير أن ماكيافيلي لم ينصح أبداً بأن يكون الإنسان ماكيافيليّاً. يكتفي في كتابه «الأمير» بوصف أفضل الطرق وأكثرها لباقة لبناء سلطة الدّولة والمحافظة عليها. لا يبني العمل التوحيديّ النابع من إرادة الأمير الدولة إلا عبر إواليات اجتماعيّة ونفسيّة. «على الأمير أن يعرف كيف يقاتل كإنسان وكحيوان»[2]. عندما وصف بناء السلطة، خلق ماكيافيلي علم السياسة الحديث الموضوعيّ وغير الواعظ، وخلق الدولة التي تشكّل نمطاً جديداً للحياة السياسيّة والتي لا تختصرها المدينة الهلّينيّة. عندما طرح موضوع بناء الدّولة وربطه بأهواء الناس العنيفة، ظهر ماكيافيلي كأول منظّر في الحداثة السياسيّة.

جان بودان Jean Bodin: الدولة كسلطة سياديّة

بعد ستين سنة أبرزَ جان بودان هو أيضاً فكرة الدّولة، التي تعني السلطة السياديّة. ظهر مؤلّف بودان («كتب الجمهوريّة الستة») Les six livres de la République سنة 1576. خلط بودان، مثله مثل ماكيافيلي، بين السياسة ونشاط الدّولة.

من هو بودان؟ هو مشرّع (1529 – 1596) عمل لدى دوق دالنسون ثم عُيّن محامي للملك ونائب الجمعيّة العموميّة في بلوا سنة 1576. انضمّ إلى هنري الرابع بعد ارتداد هذا الأخير إلى الكثلكة. كان في الوقت نفسه محامياً ومؤرخاً اقتصاديّاً ومنظّراً سياسيّاً وأراد أن يدحض كلام ماكيافيلي لأن «فسقه» يزعجه، لكنّه تلاقى

(1) Machiavel, Lettre à F. Vettori du 10 décembre 1513 in : Le Prince, *Le livre de poche*, 1972, p.191.

(2) Machiavel, *Le Prince*, ch. VIII.

معه في تحليله للسلطة السياديّة.

كتب بودان: «الجمهوريّة هي حكم سليم لأجهزة عديدة ولما هو مشترك بينها من خلال سيادة السلطة»، بعبارة أخرى تتحدّد الدّولة بالسيادة. يرى بودان الدولة وفقاً للجهاز النظريّ الذي اعتمده ماكيافيلي. برزت فكرة الدّولة بمفهومها الحديث: سلطة سياديّة تتمتّع بسلطة مطلقة: فالدّولة توطّد وحدة المجتمع، وترسّخها، وتؤمّن تماسكها. انها سلطة مطلقة، ليست وقفاً لا على الله ولا على الطبيعة. من هو المسؤول عن الدّولة؟ إنه دون شكّ في نظر بودان الملك الذي يتحاشى كل أنواع الطغيان. يُدخل بودان هنا ثورة نظريّة: السّيادة تمنح الوجود للدّولة التي لا تكون دّولة إلاّ بفضل هذا المفهوم للسّلطة السياديّة.

الإنسانويّة الجماليّة: أفكار جديدة في الفنّ

الحداثة الجماليّة: الكائن الإنسانيّ، محور الفنّ

إذا كانت السياسة والسياسيّ في القرون الوسطى وقفاً على العناية الإلهيّة، فالعمل الفني يظهر هو أيضاً في خدمة العقيدة واللاهوت. حدّدت النهضة مناخاً جديداً للفكر: كما أن السياسة أصبحت ذات استقلال ذاتي، كذلك الحال بالنسبة للعمل الفنّيّ الذي حصل على استقلاليّته. إذا كانت الكاتدرائيّة كلها في خدمة الله، فإن فن النهضة قد فقد جزئيّاً مرجعيّته اللاهوتيّة. لم يعد في الخط اللاهوتيّ ancilla theologiae-، بل بدأ يأخذ معناه من خلال تسليط الضوء على الإنسان. يتطابق هذا الانقلاب مع معنى المشروع الإنسانويّ، أي الجهد المبذول لإبراز الإنسان الذي هو مقياس كل شيء. ليون ألبرتي Léon Alberti (1404 – 1472) هو إنسانويّ، ومعماري إيطاليّ، وأفلاطونيّ بارز، وإنسان عالميّ من عصر النهضة، كما هو عالم بالرياضيّات، وشاعر. في هذا الإنسانويّ تجتمع العلوم المختلفة. يقول في مؤلّفه(«البحث في الرسم») Le traité de la peinture إنّ الفن مادة مستقلّة، ويحدّد الجمال على أنه انسجام بين أجزاء الشيء الواحد. استبعد هذا الإنسانويّ تعليم القرون الوسطى، وقطع علاقاته مع تقليد الألفيّة السابقة. معه احتلّ الإنسان

والشكل الإنسانيّ المرتبة الأولى في كل مكان.

ما اللوحة؟ أعطى ألبرتي تحديداً للّوحة فريداً بحداثته ظلّ زمناً طويلاً معترفاً به كمبدأ في الفن والتصوّر الجمالي: الفن نافذة مفتوحة على العالم. «أدع جانباً الأشياء الأخرى، وأقول فقط ماذا أفعل عندما أرسم. أولاً أين يجب أن أرسم. أرسم مضلّعاً رباعياً ذات زوايا قائمة وأعطيه القياسات التي أريد، وأعتبر أنّه نافذة مفتوحة أنظر من خلالها إلى الذي سيتمّ رسمه».(«البحث في الرسم»)

تلك هي إذاً الثورة «الحديثة» التي تُعتبر نواة النهضة: إن فن وجماليّة ذلك العصر يكتشفان في الوقت نفسه، العالم، والإنسان، والفرد. أصبح الفن وسيلة للتعرّف إلى الكائن الإنسانيّ كلّه، ولم يعد فقط مدخلاً إلى التأمّلات الدينيّة، وأصبح الجمال الشهوانيّ يمجّد المظاهر الأكثر رفعةً في الفن. بدأ يتراجع عنصر الجماعة المصلّية في فن الرسم، فيما أُدخلت من جديد التوليفات الفريدة والفرديّة. ظهر مبدأ الفن للفن مستقلاً عن أي علم لاهوتيّ، فالفن هو الذي يأخذ بعين الاعتبار الواقع الإنسانيّ برمّته: هذه هي مواصفات الإنسانويّة الجماليّة في عصر النهضة.

رسم الوجه والرّسم الذاتي

بلغت الإنسانويّة الجماليّة في القرنين الخامس عشر والسّادس عشر ذروة تألّقها في رسم الوجه وفي الرّسم الذاتي.

لا شك أن تصوير الوجه الإنسانيّ يعود إلى أقدم العصور. في القرن الثالث ظهر في مصر الرسم الذاتيّ (رسم ملك مُتوفّى يزيّن القبر). أصبح رسم الوجه في العالم اليونانيّ – الرومانيّ فناً حقيقيّاً، وعرف تألّقاً خاصاً مع فسيفساء القرن الرابع.

لكن أدّى منعطف نهاية القرن الخامس عشر، وإعادة الاعتبار لفكرة الإنسان إلى تفتّح نوع حقيقيّ: أصبح الوجه يحيا ويتحرّك عند بوتيتشلي، ولورنزو دي كريدي Botticelli وLorenzo di Credi، واكتسبت المرأة ملامح لم تكن تظهر من قبل. تجميل، وشاعرية، وتفرّد: ساهمت الإنسانويّة الجماليّة – من خلال ثورتها التي محورها الإنسان والفرد– في انطلاقة رسم الوجه. في القرنين الخامس

عشر والسّادس عشر، اغتنى التعبير عن الكائن الإنسانيّ بشكل كبير. إن الوجه هو مرآة السريرة بالنسبة للرّسّامين الفلندريّين. يُعتبر رسم وجه ايراسموس Erasme على يد الرسّام كانتان ميتسيس Quentin Metsys سنة 1517 أهمّ مثل على ذلك. كذلك رسم كراناك لانسيان Cranach l'Ancien (1472 – 1533) نساء متُزيّنات بطريقة مرهفة. الاهتمام بالكائن الإنساني هنا يوجّه الفن والجماليّة.

تندرج ولادة الرسم الذاتيّ في صيرورة الإنسانوّية الجماليّة. يعود الرسام إلى ذاته ويكتشف شخصه. هكذا يعمل البرخت دورير Albrecht Durer (1471 – 1528) الذي يسائل صورته في رسمه الذاتيّ الذي نفّذه سنة 1493 (Autoportrait) في لوحته المعروفة تحت اسم Portrait de l'artiste par lui-même التي نفّذها بريشته سنة 1500. «منذ أول رسم ذاتيّ نفّذه في الثالثة عشر من عمره بناء لطلب من أبيه وكان بمثابة تمرين، عكف دورير على دراسة ذاته من زوايا نفسيّة مختلفة؛ تارةً كان يريد أن يظهر حقيقيّاً بصورة موضوعيّة، وتارة أخرى من خلال جماله الخارجيّ، أو خلال الحقبة التي شبّه نفسه بالمسيح، متشبّعاً بروحانيّة مخلّصيّة»[1].

الإنسانويّة الجماليّة تعبّر إذن عن ظهور الإنسان كموضوع للفن وعن عملية تحقق للذّات الفرديّة. بعد القرون الوسطى حيث كان الفن يُفهم من خلال الدّين، جاء عصر تصوير الإنسان. طوّر ليوناردو دافنشي (1452 – 1519) قبل دورير الرسم الذاتيّ، المعبّر الأقوى عن الثورة الإنسانويّة. هكذا رسم نفسه في حالة تأمّل امام دوّامات مياه (اللوحة موجودة في قصر وندسور)، محاولاً كشف أسرار الكائن. صوّر أيضاً ذاته بطريقة كاريكاتوريّة في رسم آخر حيث شوّه صورته (رسم ذاتيّ، لوحة موجودة في قصر وندسور).

فكرة الجمال والعبقريّة والمخيّلة الخلاّقة

يشير وضع فكرة الجمال، هو أيضاً، إلى مسار أنسنة الفن: الجمال جوهر يرتبط بذاتيّة الفنان، إنه الجميل الخالص النقيّ الذي يتمتّع عند أفلاطون بميزة

(1) Galienne et Pierre Francastel, *Le Portrait*, Hachette, p.99.

غير عاديّة، مرتبطة بالمخيّلة الخلاّقة والعبقريّة.

وضع مارسيل فيسان، زعيم المدرسة الأفلاطونيّة في فلورنسا، نظرية نفسانيّة خاصة بالعبقريّة وبالإنسان الذي يتمتّع بمزايا خارقة يتوصّل من خلالها لاكتشاف الجمال الخالص القابل للإدراك. إذاً لم تعد فكرة الجمال تجسّد مثالاً متعالياً بل أصبحت تعني نتاج الفنان النفسيّ: حدّد الرسّام فاساري Vasari (1511 – 1574) هو أيضاً، بعد فيسان Ficin ومن خلال أوضاع النفس، ماهية الجمال التي تكاد تتحوّل إلى ملكة تصوّر، وترتبط بالذاتيّة: إنه تحوّل أساسي حصل خلال عصر النهضة، ذلك أن النظرية الأفلاطونية للجمال القابل للإدراك أفضت إلى رؤيا أكثر ذاتيّة.

إنه تحول جذريّ يكتمل أمامنا، أي أننا امام انتقال من الأونطولوجيا (فكرة الجمال كماهيّة ونموذج أصليّ) إلى علم النفس. ألم يُحدث ذلك فورة في الموضوعات الأفلاطونيّة كما أوحى لنا بذلك أروين بانوفسكي Erwin Panofsky في أحد أعماله المهمّة، («فكرة») Idea؟ «عندما تربط نظرية الفن في عصر النهضة [...] بين إنتاج الفكرة ورؤية الطبيعة وعندما تضعها في حيّز لا هو حيّز علم النفس الفرديّ ولا حيّز الميتافيزيقا، تكون قد خطت الخطوة الأولى نحو التعرّف إلى ما نسمّيه عادة بالعبقريّة. بكل حال افترض مفكرو ما قبل النهضة وجود ذاتيّة الفنان في مقابل العمل الفنيّ»[1]. فمواضيع الغضب الإلهيّ (أفلاطون)، وتعاسة الإنسان المثاليّ (أرسطو)، تقود بعد عمليّة إعادة تشكيلها، إلى الفكرة الحديثة للعبقريّة وإلى علم نفس الفن. ألم يؤكّد جيوردانو برونو أنّ الفنان هو وحده الذي يضع القواعد الفنيّة؟ لقد حاولت النّهضة خلق تجانس بين المفهوم الذي يحدّد فكرة الجمال وذاتيّة الفنّان.

إنّ إضفاء قيمة على الخيال– بشكل متواز مع فكرة تقليد الطبيعة– يؤدّي إلى النتيجة نفسها. تُغيّر حرية الفنان الخلاّقة المظاهر وتخلق أشكالاً غريبة جداً كالقنطورس (كائن خرافي نصفه رجل ونصفه حيوان)، والخيمر (حيوان خرافيّ).

(1) E. Panofsky, *Idea*, Idées-Gallimard, p.87.

خلاصة حول الأفكار الجماليّة

عندما نادت بذاتيّة الإنسان، وبجمال الجسم الإنسانيّ، وبالأهواء الإنسانيّة، مع إعطائها أولويّة لجمال الإنسان في عريه، خلقت النّهضة الجماليّة عهداً جديداً في المسيرة الإنسانيّة.

النّهضة، كاشفة طرق جديدة

لا ينظر المؤرخون دائماً إلى عصر النّهضة بعين حنونة ومتسامحة، حتى أنهم غالباً ما يقلّلون من شأن التصدّعات الفكريّة التي حصلت في ذلك العصر. يعتبر بيار شونو Pierre Chaunu مثلاً أن القرن السادس عشر متردّد وخجول: لقد حقّق انتصاراً في مجال النظام القائم للأشياء لكنّه أخفق في مجال الأفكار؛ إنه قرن ابتكر قليلاً وخلق قليلاً[1].

إذا كانت إنسانويّة القرون الوسطى قد شكّلت، اعتباراً من القرن الثاني عشر، ديناميّة قويّة، إلاّ أن ثورة الأفكار والقيم الروحانيّة في أوروبّا القرن السادس عشر تحقّقت بفعل اندفاع هائل لا يقاوَم، وبفعل قوّة خلق هائلة عبرت أوروبّا وانتشرت من خلالها. البحث عن الجمال، وتطوّر المذهب الفردانيّ، وإرادة بناء إنسان جديد هو ثمرة تربية منفتحة تتجاوز التعليم إلى حد كبير، هذه هي التغيّرات الفكريّة التي طبعت ذلك العصر والتي لا تنفصل عن انفتاح العالم المغلق على اللامتناهي (كوبرنيكوس، برونو).

إن إنسانويّة النهضة إذ أبرزت أهميّة الإنسان، مهّدت لمغامرة الفكر والأفكار في القرن السابع عشر، وادّت إلى هذه الحقبة الكلاسيكيّة (بحسب التسمية المعروفة) حيث انتصرت الثورة العلميّة. تمّ الدخول أيضاً في هذه «الفضاءات اللامتناهية» التي أخافت باسكال Pascal في القرن السابع عشر. إنها حقبة مهمّة في تاريخ بناء الإنسان الحديث.

(1) Cf. *La civilisation de l'Europe classique*, Arthaud, p.348.

-2-

القرن السابع عشر أو مغامرات العقل

يُعتبر القرن السابع عشر قرن العقل المنتصر، ثم العقل «العدواني» والناقد عندما أعاد العقل النظر في المعتقدات التقليديّة، ابتداءً من سنة 1680، وكان ذلك مقدمة لعصر الأنوار.

في النصف الأول من القرن السابع عشر، حدثت مع غاليليه Galilée وديكارت Descartes ثورة فكريّة عارمة. بلور غاليليه مفهوم الطبيعة بلغة الرياضيّات، ومن جهته نظّم ديكارت الرؤية الجديدة للكون استناداً إلى مفاهيم العقل، والمنهج، والنظام، والكوجيتو، وكذلك مفهوم الله الذي يحتل المكانة الأسمى في سلم الأفكار كونه ضامن العلم. وساهم باكون Bacon بوضع الطريقة الاختباريّة.

أبرز غاليليه وديكارت مبدأ «ترييض» العالم، ونهاية فيزياء الخصائص من خلال فكر عقلانيّ يقود إلى فكرة إنسان هو «سيّد الطبيعة ومالكها». لكن الحقّ يرتكز هو أيضاً على العقل، هذا ما وضّحه الهولندي هـ. غروتيوس H.Grotius (1583 – 1654) الذي لجأ إلى فكرة الحقّ الطبيعيّ بهدف استنباط القوانين الشرعيّة العالميّة. من جهته، أعطى هوبس Hobbes (1588 – 1679) تحديداً للقانون الطبيعيّ الذي هو قوّة الرغبة الإنسانيّة بالإضافة إلى فكرة القانون الطبيعيّ العقلانيّ.

في نهاية القرن السابع عشر بدأ كل شيء يتحرّك: ابتدأ الكلام عن الحقّ الطبيعيّ، وكلمة عقل تغيّر معناها: أصبح العقل في الأساس ملكة ناقدة، وتوضّحت فكرة السعادة على الأرض، والايمان بالتطوّر. أعيد التفكير إذاً بالعقل الأوروبيّ مع جماليّة العاطفة وأخلاقيّة اجتماعيّة، وأحرز مذهب العالمية في مجال السياسة تقدّماً ملموساً.

كان ديكارت مقتنعاً بأن فلسفته تتوافق مع تعاليم الكنيسة، فبدأ بوضع طريقة ترتكز على العقل الذي قاد، ابتداءً من حوالي سنة 1680، إلى نقد العقائد التقليديّة،

وإعادة النظر في مبدأ السلطة والعقائد المسيحيّة. لقد بيّن سبينوزا Spinoza في («البحث اللاهوتيّ الفلسفيّ») Le traité théologico-politique (1670) و(«الأخلاقيّات») L'Ethique (1677) أنّ الديانات المنزلة لا يمكنها حلّ مسألة الله المماثل للطبيعة Deus sive Natura. بايل Bayle في(«القاموس التاريخيّ والنقديّ») Le dictionnaire historique et critique (1695 – 1697) وكذلك المفكرون المتحرّرون الإنكليز (تولاند Toland) ضاعفوا هجماتهم ضد الوحي وغالباً ما كانت هذه الهجمات غير مباشرة. هذا ما يفسّر ردّات الفعل الكلاميّة من قبل الكنيسة: لقد حارب بوسويه Bossuet، واليسوعيون عقل الفلاسفة الذي أصبح موضوعاً لنزاع أساسيّ. في نهاية القرن السابع عشر، تبيّن أن العقل الفلسفيّ هو عقل ناقد.

أزمة القرن السابع عشر الكبرى

القرن السّابع عشر هو زمن القلق: توصّل العالم الحديث إلى المعارف الجديدة ولكن وسط البلبلة. اختصرت صرخة غاليليه Galilée الوضع القائم: «رأيت في سنة واحدة عشر مرّات أكثر ممّا رآه الناس جميعاً في 5600 سنة».

في نهاية القرن السادس عشر وخلال القرن السّابع عشر، كان القلق يتملّك النفوس والأزمة السياسيّة متربّصة بالشعوب الأوروبيّة. كان الاضطراب الفكريّ في كل مكان، في الوقت نفسه كان هناك توق إلى نظام يحكمه العقل. «مرض العالم» هو أحد المواضيع الذي كان يشغل الأدمغة في تلك الحقبة. ألم يذكر مونتيني Montaigne نفسه هذه البلبلة، وهذا الشكّ في مؤلّفه(«مقالات فلسفيّة») Les Essais؟

«نحتضن كل شيء لكنّنا لا نعانق إلاّ الهواء [...] يذهبون بنا كالأشياء التي تعوم تارة بلطف وتارة بعنف».

إذا كان القرن السّابع عشر مرتبطاً بالنظام الكلاسيكيّ وهو أحد مقوماته الأساسيّة، وإذا كان يطمح إلى التوازن الذي يقيمه عقل منظّم ومعدِّل، فهو مع

ذلك عصر الشكّ والأزمة: أزمة شاملة تطال قطاعات الحياة الإنسانيّة كلّها، وتضرب أوروبّا بكاملها. أزمة اقتصاديّة مهمّة ضربت العالم الغربيّ رافقها خفض للأجور، وبطالة، ومجاعة: ساهمت هذه العناصر في خلق وضع عدم استقرار دائم. كانت بلدان أوروبّا الغربيّة كلّها تعيش المشاكل ذاتها، وبالرغم من كل التدابير التي اتُخذت، تفاقم الفقر. لم تكن الأزمة السياسيّة أقلّ حدّة: في فرنسا، أدّى قيام مجموعات ضغط إلى وضع الدولة في دائرة الخطر، وأحياناً كانت تثور بعض المناطق والقرى. في إنكلترا، حدثت أزمة بين البرلمان والملك. إنها معركة شرسة وحالة من عدم التوازن تطالعنا بها «الأزمنة الكلاسيكيّة» حيث ولد النظام من أزمة تم التحكّم بها.

من هنا ايضاً أزمة سياسيّة واقتصاديّة وفنيّة مع ظهور الفن الباروكي الذي يتّسم بالوفرة، والذي يقدّم نفسه على أنه بحث عن الحركة، ورفض للقاعدة وللقياس، وانتصار للعقلانيّة على الأقل في الظاهر. يجسّد الفن الباروكي أزمة الأفكار واستبعاد القواعد التي ستغزو العصر كلّه مع ديكارت Descartes. أعطى الفكر الباروكي الأولويّة لفكرة الحركة والتوتر. يقول لوبرنان Le Bernin إنّ الإنسان لا يكون شبيهاً بذاته إلاّ إذا كان يتحرّك. ظهر الفن الباروكي كحركة خطوط سريعة، وإثارة، وتوتر. «الباروك يضرب بعنف وبسرعة. وبدل أن يضاعف طاقتنا الحياتيّة، فهو مجرّد إثارة، وتسميم نفوس، ونشوة عابرة لا تلبث أن تتركنا في عزلتنا النفسيّة مع شعور بالضّياع [...] يصبح التوتّر منهكاً، وتولد الديناميّة من الضنى ويتمثّل التوتّر بتصدّع الأشكال أو عدم اكتمالها»[1].

أخيراً ليست أزمة المعرفة بأقل حدّةً. إذا كان العلم قد وجّه في القرن السابع عشر ضربات قاسية لنظام الأرسطوطاليسيّين الذين يفسّرون الواقع من خلال صفاته، وإذا برهن العلم مع غاليليه Galilée أن حركة خاضعة لقوانين رياضيّة تسود الكون كلّه، فذلك يعني أن نظرية أرسطو لم تسقط كليّاً بعد. يمكننا إذاً التكلّم عن أزمة معرفة وقد حاول ديكارت من خلال القواعد والنظام إيجاد حل لها.

(1) H.Wolfflin, *Renaissance et baroque*, Le livre de poche, p.15.

هكذا اكتسب العلم الجديد قواعد مكّنته من توجيه فكره بصورة صحيحة وهذا ما يُعرف بالطريقة العقليّة.

إن القرن السّابع عشر هو إذن قرن استنباط القواعد، قرن التنظيم. لا يمكن اختزاله في صورة بسيطة، إنه يفيض، وهو غنيّ بالشكوك، و«أزميّ» كهذا العقل الذي كان يبني نفسه من جديد دون توقف منذ بداية القرن السّابع عشر وحتى نهايته.

أفكار النصف الأول من القرن السابع عشر

العقل العلميّ والفلسفيّ

غاليليه Galilée وفكرة الطبيعة الرياضيّة

- **الطبيعة مكتوبة بلغة رياضيّة**

إذا كانت النهضة قد غيّرت فكرة الطبيعة وريّضتها، فإن أعمال غاليليه وديكارت ونيوتن في أواخر القرن هي التي هدمت في الحقيقة صورة كون نوعي وغير متجانس. حلّت محل المزايا، والأسباب الشكليّة، والنهائيّة، والماديّة، فكرة مدى مجرّد من المزايا ومن الغائية، وحلّ محلّها أيضاً مفهوم خاص بمساحة هندسيّة لامتناهية ومتساوية الخصائص (دون توجّه أولويّ). وكما بيّن ألكسندر كويريه Alexandre Koyré فإن غاليليه، الذي يُعتبر أب الفيزياء الرياضيّة، قد كسر صورة العالم التقليديّة.

علّم هذا العالِم في الرياضيّات، والفيزيائيّ، والفلكيّ الإيطاليّ (1564 – 1642) في بيزا ثم أصبح مهندساً لدى دوق فلورنسا. بنى نظريّته الجديدة حول الطبيعة انطلاقاً من تبصّره في «آليّاته» mécaniques.

ابتداءً من 1590 – 1591 حدّد في كتابه De Motu الصفة النسبيّة للثّقيل والخفيف. سنة 1604 اكتشف الحركة المستقيمة المتسارعة على نمط واحد، وقانون المسافات. برهن أن المسافات المجتازة تتناسب مع مربّعات الوقت، ومن هنا ولد قانون سقوط الأجسام الذي أعاد النظر في فيزياء أرسطو الذي كان يعتبر أن الحركة خاصّية من

خصائص الشيء. ماذا ظهر مع غاليليه؟ ظهرت نسبيّة الخصائص الحسيّة، وفكرة أن الأجسام تعني المساحة والحركة. ينبغي ذكر نظريّة الحركة عند أرسطو التي تجعل من الحركة مبدأ مشتركاً بين الكائنات: فالجسم طبيعيّ في حالة استراحة، ويتحرّك لأنه يُدفع. أحدث غاليليه ثورة لأنه ركّز على التعبير عن القوانين الاختباريّة التي تحكم الظواهر بلغة الرياضيّات، مستبعداً رؤيةً نوعيّة وتشبيهيّة. اختُصرت هذه النتائج المتعلّقة بفكرة أن الطبيعة تُكتب بلغة رياضيّة سنة 1638 في («مقالات حول العلمين الجديدين») Les Discours sur les deux nouvelles sciences، وتمت صياغتها بمعاونة تورتشيلّي Torricelli، وهي تؤلف مجموعة أبحاث غاليليه حول علم الميكانيك.

يظهر إذاً غاليليه وكأنّه باني التصوّر الحديث للكون. قبل («المقالات») التي نُشرت سنة 1638، أوضح سنة 1623 في كتاب («القيّاس») L'Essayeur أن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضيّة.

«الفلسفة مدوّنة في هذا الكتاب الكبير الذي يبقى مفتوحاً أمام أعيننا، وأعني به الكون؛ لكن لا يمكننا فهمه إذا لم نعمل أولاً على فهم لغته، واذا لم نتعرّف إلى الأحرف التي كُتب بها. إنه مكتوب باللغة الرياضيّة، وحروفه مثلّثات ودوائر وأشكال هندسيّة أخرى، بدونها يستحيل، من الوجهة الإنسانيّة، فهم أية كلمة من كلماته، وبدونها يمكننا التكلّم عن تيهٍ عديم الفائدة في متاهة مظلمة»[1].

يظهر هنا انقطاع في الفكر: إن علم العالم المحسوس، في نظر أرسطو، هو وصفيّ فقط، بينما، في نظر غاليليه، هو استنباطيّ وتفسيريّ: تأتي اللغة الرياضيّة أولاً فتختفي الخصائص والوصف النوعيّ. ماذا يبرهن غاليليه؟ يبرهن أن الفيزياء الصحيحة هي التي توضع قبل الاختبار:

«تسبق النظرية الفعل [...]؛ إن القوانين الأساسيّة التي تحكم الحركة (والسكون)، وهي قوانين تحدّد حركة الأجسام الماديّة في المكان والزمان، هي قوانين رياضيّة. نجدها ونكتشفها ليس في الطبيعة بل في أنفسنا، في فكرنا، في

(1) Ch. Chauviré, *L'Essayeur de Galilée*, Belles Lettres, 1980, p.141.

ذاكرتنا، كما علّمنا أفلاطون في الماضي»[1].

● **الفلاكة الجديدة: فكرة عالم غير محدود**

شارك غاليليه– وهو باعث الثورة الفكريّة في الثورة الكونية والفلكيّة –كمؤيّد لنظرية كوبرنيكوس. دافع عن نظريّات مركزيّة الشمس لكوبرنيكوس، الذي كان يؤكّد أن الأرض تدور حول الشمس. كلّفه ذلك دعوى أقامتها ضدّه محكمة التفتيش الدينية؛ كان على غاليليه - كما حدث مع برونو Bruno - أن يبرّئ نفسه وذلك سنة (1616) في وقت كانت المؤسّسات الكنسيّة تعتبر أن فكرة وجود الشمس في وسط العالم هي نوع من الهرطقة.

سنة 1632، نشر الفلورنسي الكبير («حوار حول نظامي العالم الكبيرين») Dialogue sur les deux grands systèmes du monde وموضوعه حوار بين شخص من أتباع مذهب أرسطو واثنين آخرين من أتباع مذهب كوبرنيكوس.

حوار أُربك فيه الأرسطوطاليسيّ بحجج أتباع كوبرنيكوس. تفاقم الوضع عندما رضخ البابا أوربان الثامن لضغوط محكمة التفتيش الدينيّة التي كانت تعيب على غاليليه أنه لم يأخذ بعين الاعتبار البيان الصادر عن محكمة التفتيش سنة 1616، والذي مُنع بموجبه تدريس نظرية مركزيّة الشمس.

صدر الحُكم على غاليليه: اتُّهم بالهرطقة لأنه دافع عن نظرية تتعارض مع ما جاء في الكتاب المقدّس، وتعلن أن الشمس هي وسط العالم. لم يكن لغاليليه جرأة برونو الذي قَبِل أن يموت على المحرقة، فاعتمد الحذر: تراجع، وارتدّ، وكان أن أكمل حياته في الإقامة الجبريّة يقوم بأبحاث خاصة بالحركة.

إن الانتقال من نظرية مركزيّة الأرض إلى نظريّة مركزيّة الشمس لا يفترض وجود فكرة عالم لامتناهٍ. لم يؤكّد غاليليه أبداً لاتناهي الكون. في المناقشة حول نهائيّة أو لا نهائيّة الكون، يقول كويريه: كأن غاليليه يعتبر المسألة غير قابلة للحل. في الحقيقة، يميل غاليليه إلى فكرة عالم لا محدود ولا متناهٍ. لقد ورد في كتاب «حوار

(1) A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Tel- Gallimard, p.211.

حول نظامي العالم الكبيرين»: «لا أنت، ولا أحد غيرك برهن أن العالم متناهٍ وله شكل أو على العكس أنه لا متناهٍ وغير محدّد». ارتسمت الكوزمولوجيا الجديدة وكانت منفتحة على فكرة اللامتناهي التي ستنتصر ليس في أعمال ديكارت فحسب بل في فيزياء نيوتن Newton أيضاً. منذ ذلك الوقت خسر الإنسان وضعه كمخلوق مميّز، ومختار من قبل الله، ودخل في كون انعدام المعنى، والعبث، وحتى في كون العدميّة، واليأس الميتافيزيقيّ. ينبغي ذكر «متحرّر» باسكال Pascal الملحد والمصاب بالدوار.

«إن تدمير الكون وخسارة الأرض لوضعها المركزيّ وبالتالي الأوحد (مع أنها ليست مميّزة إطلاقاً) تسبّبا حتماً بخسارة الإنسان لوضعه الفريد والمميّز في مأساة الخلق الإلهيّة – الكونيّة، والتي كان فيها حتى ذلك الوقت الشخصيّة الأساسيّة والمسرح في الوقت نفسه. في نهاية هذا التطوّر، نجد عالَم «متحرّر» باسكال وهو عالم صامت ومخيف، مجرّداً من معنى الفلسفة العلميّة الحديثة، ونجد أيضاً العدميّة واليأس»[1].

في النهاية إن الثورة الكوبرنيكيّة – الغاليليّة هي في أساس أزمة الضمير الأوروبيّ التي اكتشفها الإنسان الحديث من انعدام المعنى، وظهر الإنسان فجأة كوعي متوجّع لا بل مأساويّ.

باكون Bacon والطريقة الاختباريّة

إذا كان غاليليه قد حدّد دور الرياضيّات في الفيزياء وبنى النموذج النظري للعلم، فإن باكون تمسّك بفكرة الاختبار وبالطريقة الاختباريّة الجديدة، وتوصّل إلى السيطرة التقنيّة على الواقع.

من هو فرنسيس باكون Francis Bacon؟ ولد باكون في لندن في 22 كانون الثاني 1561. دخل باكراً معترك الحياة السياسيّة، وأصبح عضواً في مجلس العموم سنة 1584 ثم وزيراً للعدل وبعدها كبير الوزراء، وفي سنة 1618

(1) A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Tel- Gallimard, p.64 sq.

اتخذ لقب لورد فيرولام، وأخيراً في 1621 أصبح الفيكونت دو سانت–الباِن. لكن هذا الإنسان الذي لا يتوانى عن شيء والذي يثير الشبهة، استسلم للفساد وخسر وظائفه كلّها على أثر اتّهام وُجّه إليه بالابتزاز (1621). حُكم عليه بالسجن المؤبّد في برج لندن، ثم أُعفي منه. أكمل باكون في عزلته الريفيّة ما كان قد تمّ الإعلان عنه سنة 1620 في «المنطق الجديد». عمل أيضاً على فكرة إصلاح العلوم، ونذكر في هذا الإطار كتابه («في كرامة العلوم وازديادها») De la dignité et de l'augmentation des sciences 1623. توفي باكون سنة 1626.

● **فكرة الطريقة الاختباريّة**

هي فكرة طريقة علميّة استقرائية، وفكرة علم مبني على الاستقراء وينتهي بالسيطرة على الطبيعة التي تبدو أنها تشكّل جوهر برنامج باكون العلميّ. إذا كان باكون يقلل من أهمية دور الرياضيّات في علوم الطبيعة، فإنه في بعض النواحي، يبدو رائد الطريقة الاختباريّة الحديثة. إنه منظّر الاستقراء، أي مجموعة الملاحظات المؤدّية إلى تعميمات تسمح بالوصول إلى تحديد أشكال الطبيعة الكونيّة. لكن كيف الوصول إلى المعرفة الصحيحة؟ إن الاستقراء يذيب الأوهام التي يسمّيها باكون «أوثان الفكر»، وهي التي تقيم العقبات في وجه المعرفة الحقيقيّة. و«الأوثان» هي الأخطاء المتجذّرة التي يجب محاربتها خاصة بواسطة طريقة تتصدّى لإمكانيّات الوقوع في الخطأ. يهدف التركيز على أهميّة وجود طريق للفكر إلى دحض الأوثان والأوهام، وهذا يشكّل حداثة باكون. الأوثان الأربعة هي: أوهام المغارة، أوهام الجنس البشري، أوهام الساحة العامة، وأوهام الساحة الأدبيّة. تكمن الأولى في وحدة الفرد، وتتولّد من اشيائه الفرديّة المفضّلة ومن الميزات التي يتفرّد بها. هكذا يُسرّ الفرد في مغارة شخصه وفي الظلمات الوهميّة. تتأتّى أوهام الجنس البشريّ من انتماء الإنسان إلى هذا الجنس، أما أوثان الساحة العامة فهي أوهام المكان العام والرأي العام. أخيراً تحجب أوهام المسرح الأدبيّ الحقيقة، لأنها تشير إلى أخطاء لها

علاقة بالنظريّات والمذاهب الفلسفيّة. المقصود إذاً هو تنظيف مرآة المعرفة من كل هذه الأوهام المتجذّرة في الإنسان.

هل يُعتبر باكون رائداً حقيقياً للفكرة الحديثة الخاصة بالطريقة الاختباريّة التي تبني العلم؟ هذا ليس مؤكّداً: لم يحظَ المفكّر الإنكليزي بالإجماع بل على العكس جلب لنفسه النقد. طرح كويريه Koyré ثم بوبر Popper من جديد على بساط البحث علميّة «المنطق الجديد»، واعتبر بوبر أن باكون هو سليل سقراط أكثر مما هو منظّر العلم الحديث.

«كيف السبيل إلى تأمين قراءة صحيحة وأمينة لكتاب الطبيعة؟ جواب باكون هو التالي: يجدر حذف الظنون، والافتراضات، والآراء المسبقة من فكرنا [...] بعد أن نكون قد نقيّنا أنفسنا، وعندها فقط، يمكننا البدء بقراءة كتاب الطبيعة المفتوح، باجتهاد. [...] لهذه الأسباب كلّها يبدو لي الاستقراء على طريقة باكون Bacon مماثلاً من الناحية الجوهريّة لطريقة سقراط في التعليم (سؤال وجواب)؛ المقصود عند حذف الآراء المسبقة هو تحضير الفكر ليتمكّن من التعرّف على الحقيقة البيّنة، أو من قراءة كتاب الطبيعة»[1].

● الإنسان سيّد الطبيعة

بعد انفصاله عن الحداثة بسبب نظريته حول الاستقراء وانتقاصه من دور الرياضيّات في مجال الفيزياء، وضع فرنسيس باكون نظرية أخرى أكثر إنتاجيةً وخلقاً من نظرية الاستقراء: سنة 1620، سبعة عشر عاماً قبل كتاب ديكارت («مقال حول الطريقة») Le Discours de la méthode، شرح باكون تصوره للإنسان كسيّد للواقع ومالك للطبيعة. بهذه الطريقة أبرز مفهوم طبيعة مغلوبة، وخاضعة لإرادة الإنسان. وإن كانت هذه المفاهيم لم تسيطر إلاّ مع ديكارت Descartes، فقد شكّل الكلام عن وضع اليد على الطبيعة، سنة 1620، منعطفاً في مسيرة الفكر الأوروبي.

---

(1) K.Popper, *Conjectures et réfutations*, Payot, p.34.

«هذه هي معجزة عشرينات القرن السابع عشر». وهي عبارة جميلة لبيار شونو Pierre Chaunu وردت في كتابه («حضارة أوروبّا الكلاسيكية») La civilisation de l'Europe classique؛ سيتم تفسير المعجزة فيما بعد. (...) شكّلت السنوات 1620 – 1630 عصراً جديداً في مجال الأفكار.

يقول فرنسيس باكون «إن الإنسان، وهو خادم الطبيعة ومفسّرها، لا يوسّع أعماله ومعارفه إلاّ بقدر ملاحظاته الحسيّة أو الفكريّة حول نظام الطبيعة؛ فهو لا يعرف أكثر من ذلك ولا يقدر على أكثر من ذلك [...] إن العلم والقدرة الإنسانيّة يوصلان إلى النتيجة نفسها، لأن جهل السبب يحول دون الوصول إلى النتيجة. لا يمكن إحراز انتصار على الطبيعة إلاّ بإطاعتها، وما يصلح في النظريّة كسبب، يصلح في العمليّة كقاعدة»(1).

هكذا حمل إلينا اكتشاف الأسباب الطبيعيّة العلم والتقنيّة. تعبّر هذه السطور عن أحد مبادئ العلم الاختباريّ المهمّة. لكن ماذا تعني السيطرة على الطبيعة؟ إنها تعني بلوغ سن الرشد. بينما «الأقدمون»، اليونان، كانوا صغار الكون، يُحكِم الإنسان العصريّ، الأكبر سنّاً منهم بكثير، والمدرك لنضجه، سيطرته على الواقع.

كإنسان عصريّ حقيقيّ، رأى باكون في المعرفة إنتاجاً للواقع ووسيلة للسيطرة عليه، وشارك، من هذه الزاوية، في الثورة الروحيّة الضخمة التي تحقّقت في القرن السابع عشر والتي نظّر لها وأسّسها ديكارت.

ديكارت والطريقة العقليّة

● **«هذا الفارس الذي انطلق بخطى ثابتة».**

بنى ديكارت صورة العقل الجديدة، وأدار الثورة الكوبرنيكيّة – الغاليليّة وتوصّل إلى النتيجة الفكريّة المنتظرة. صدر كتابه(«مقال حول الطريقة لتوجيه الفكر بصورة صحيحة والبحث عن الحقيقة في العلوم») Le discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les

(1) F. Bacon, *Novum Organum*, PUF, p.101.

sciences سنة 1637، بعد أربع سنوات من إدانة غاليليه. أصبح العقل مع ديكارت فاتحاً: لقد تحدّدت مفاهيم العقل، والطريقة، والنظام، ولم يعد «العقل السليم» مسؤولاً إلاّ أمام نفسه.

في هذا المجال، من الضروري إيراد لمحة عن حياة ديكارت، لأن مؤسّس الطريقة العصريّة كان دائماً يُدخل تفاصيل من حياته الخاصة في سياق عرضه لفكره.

ولد رينيه ديكارت في 31 آذار / مارس من عام 1596 في لاهاي في مقاطعة تورين، في عائلة من صغار النبلاء. دخل سنة 1604 إلى مدرسة لليسوعيّين كانت ذات مستوى تربوي مرموق في ذلك الوقت. وإن كان ديكارت يشعر بتقدير كبير تجاه معلّميه الذين احتفظ لهم بذكرى جميلة، إلاّ أنه انتقد فيما بعد، في مؤلفه «مقال حول الطريقة»، برنامج الدروس: فقد اعتبر أن المناقشات حول الفلسفة محكومة بالمحتمل، وأن قياسات المنطق عقيمة؛ وحدها الرياضيّات تجد حظوة لديه. من ثمّ تابع دراسة الحقوق في بواتييه.

إن ديكارت ليس فقط العالم المنكبّ على الدرس: لقد عرف فتوّة مضطربة، ولم يكن فقط رجلاً قابعاً في مكتبه طوال اليوم، بل نبيلاً يمارس لعبة السيف، ويعيش حياة رياضيّة واجتماعيّة، وعلى معرفة بفنون الحرب. باختصار إنه الفيلسوف بالتأكيد ولكنه أيضاً إنسان لديه عطش لتأمّل منظر العالم الواسع. في الثانية والعشرين من عمره، لعب دوراً جديداً، إذ انضوى تحت لواء الأمير موريس دي ناسو في هولندا، ثمّ سنة 1619 تحت لواء دوق دو بافيير.

في 10 تشرين الثاني / نوفمبر 1619، كان ديكارت - الذي كان يحضّر لوضع علم جديد- في فترة تأمّل في ضواحي مدينة أولم. كان وحده في غرفة دافئة عندما وجد طريقته، ليلاً، في نوع من الوحي الروحانيّ.

بعد الأسفار، جاء وقت الوحدة: أقام ديكارت سنة 1629 في هولندا، حيث عاش حياة متنقلة، وكان غالباً ما يغيّر مكان إقامته. لا شكّ أنه كان يهرب من سلطة السوربون التي كانت تسهر على بقاء الأعمال الفكريّة في نهج المحافظة.

كان ديكارت حذراً، لذا فضّل العزلة والسريّة. (أتقدّم وأنا مقنّع) هذا كان شعاره. كانت ثمرة تفكيره كتاب «مقال حول الطريقة» الذي صدر سنة 1637 وهو عبارة عن مقدمة بسيطة لثلاثة أبحاث علميّة: ((«علم انكسار الأشعة») La dioptrique، و((«النيازك») Les météores و((«الهندسة») La géométrie. كتب «مقال حول الطريقة» باللغة الفرنسيّة لا باللغة اللاتينيّة، وكان موجّهاً ليس فقط إلى العلماء والمفكّرين بل إلى كل الأفراد الذين يتمتّعون بعقل. كان ديكارت يتمنّى لو أن النساء يمكنهنّ فهم شيء منه... كان يرغب في الوصول إلى الناس جميعهم، لذا اختار اللغة الفرنسيّة التي هي لغة الجميع ولغة الشعب.

سنة 1640، فقد ديكارت فرانسين الابنة التي رُزق بها من خادمته، فحزن عليها كثيراً. سنة 1640 نشر كتابه ((«التأمّلات الميتافيزيقيّة») Les méditations métaphysiques الذي واكبته اعتراضات وأجوبة عليها. سنة 1644 ظهر كتاب ((«مبادئ الفلسفة») Les principes de la philosophie، وسنة 1649 كتاب ((«البحث في الأهواء») Le traité des passions اللذين أهداهما إلى اليزابيت، أميرة بوهيميا التي كان يراسلها وكانت صديقته المقرّبة. راسل أيضاً ملكة السويد كريستين التي دعته إلى بلاطها. لبّى الفيلسوف الدعوة بعد طول تردّد وسافر إلى استوكهولم سنة 1649 بهدف تدريب الملكة على التفكير الفلسفي، وقررت الملكة متابعة الدروس عند الساعة الخامسة صباحاً. أصيب ديكارت بالبرد، ومات من احتقان رئوي في شباط / فبراير 1650 وكان في الرابعة والخمسين من عمره.

● **أفكار العقل والطريقة**

يعلن «مقال حول الطريقة» بوضوح أن الأولويّة هي للعقل، وأنه يجب الارتكاز على العقل، وعليه وحده. إن العقل الذي يتمتّع به الجميع والذي أُعطي لكل فرد هو في أساس بناء البحث الفلسفيّ.

أصبحت فكرة العقل منبع المعرفة الحقيقيّ. بانفصاله عن الطريقة الفلسفيّة

المتداولة، راح ديكارت يبحث عن الحقّ متسلّحاً فقط بقواه العقلانيّة.

«التفكير السليم هو الشيء الوحيد المقسّم بطريقة عادلة: لأن كل واحد يعتقد أنه متزوّد منه بما يكفي، بحيث أن الذين يصعب ارضاؤهم في أشياء أخرى، لا يطمحون في العادة إلى أن يكون لديهم أكثر مما يملكونه. وفي هذا الصدد، ليس من المعقول أن يكونوا كلّهم مخطئين، بل هذا يدل على أن القدرة على التقدير الصحيح وعلى التمييز بين الحقّ والباطل - وهذا ما يُعرف بالتفكير السليم أو العقل - هي طبيعيّاً متساوية عند الجميع»[1].

إذاً العقل يعني التفكير السليم، والقدرة على التمييز بين الحقّ والباطل، وهو أداة عالميّة تنتشر من خلال استعمالها عالميّاً. «إنه الشيء الوحيد الذي يجعل منّا بشراً ويميّزنا عن الحيوانات». من خلاله يثبت البشر أنهم متساوون. وكما جاء بحقّ على لسان سارتر Sartre، لم يوضّح أحد أفضل من ديكارت العلاقة بين ذهنيّة العلم وذهنيّة الديمقراطيّة.

لكن إذا كنّا كلّنا نتمتّع بالعقل، إلاّ اننا لا نستعمله كلّنا بطريقة صحيحة. من هنا ضرورة وجود طريقة؛ والذي أسّسه ديكارت هو فكرة طريقة عقلانيّة، ومسار يوصل إلى الحقيقة بفضل قوى العقل وحدها: لكي نكتشف الحقيقة، لا ينبغي المشي على غير هدىً بل اتّباع طريقة منظّمة بالاستناد إلى قواعد توجّه الفكر.

Regulae ad directionem ingenii («قواعد توجيه الفكر») هو مؤلّف لديكارت صدر بعد موته ويدل عنوانه على ماهية هذه الطريقة العقلانيّة التي تعلن بداية العصور الحديثة. فكرة العقل، والطريقة، وفكرة «النور الطبيعي والقواعد» تتداخل وتكمّل بعضها البعض. يتسلّح العقل بالطريقة: «أعني بالطريقة قواعد أكيدة وسهلة، بواسطتها لا يمكن أبداً لكل الذين يطبّقونها بشكل صحيح أن يفترضوا كحقّ ما هو باطل. يتوصّل هؤلاء إلى المعرفة الحقيقيّة للذي يمكنهم بلوغه، وهم يزيدون علمهم بطريقة تدريجيّة، من

---

(1) R. Descartes, *Discours de la méthode*, première partie, in : *Œuvres. Lettres*, Pléiade – Gallimard, p.126.

دون أن يبذلوا جهوداً لا فائدة منها»(1).

تقضي أول قاعدة في هذه الطريقة– كما شرحها ديكارت في «المقال حول الطريقة»– باستخدام الشكّ بطريقة منظّمة، حتى «لا اتقبّل أبداً شيئاً كحقيقة ما لم أكن أعرفه بالتأكيد كذلك»، ينبغي بعد ذلك تقسيم (تحليل) المسائل إلى مسائل منفصلة ثم تنظيم الأفكار بطريقة تسلسليّة، بدءاً بالأمور الأكثر بساطة وصولاً إلى الأمور الأكثر تعقيداً (تركيب). أخيراً تتطلّب قاعدة الإحصاءات تعداد العناصر الضرورية لحل مسألة ما دون إغفال أيّ شيء.

إذاً كل شيء مرّ في غربال الشكّ بطريقة يمكن من خلالها قياس الحقيقة ببديهيّة الفكرة الواضحة والمتمايزة والتي تعطي مثال الحقيقة ومعياره. أحدث ديكارت، مع هذه الطريقة التي تفتتح الحداثة، انقطاعاً، ووضع أساسات ثورة فكريّة حقيقيّة.

● **فكرة النظام**

أخيراً ظهر منعطف مع الموقع الذي أُعطي لفكرة النظام. هنا أيضاً تظهر الانقطاعات الديكارتيّة بصورة واضحة.

بقيت العصور القديمة اليونانيّة، والتي كانت في بعض الأحيان متنبّهة للفوضى (هيراكليتس Héraclite)، تحت سيطرة مفهوم نظام ملازم للواقع. حتى هيراكليتس، مع فكرة الكلمة– العقل، تمسّك بالترتيب العقلانيّ الفاعل في الكون. امّا أفلاطون Platon، فاعتبر الترتيب صفة أساسيّة للواقع، وأدخله في الماهيات أو الأفكار. إن الخالق (الناحت) هو الذي ينظّم الكون المرتّب بفعل مشاركته في الأفكار، والنظام ملازم للماهيات التي تعطي معنىً وشكلاً للواقع المحسوس، وتسمح بإدراك نظام ملازم للأشياء: يُبنى النظام على الأفكار. مع علم اللاهوت المسيحي، وفكر القرون الوسطى، يواصل الله فرض قوانين ونظام على الاشياء.

(1) R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, règle IV, in : *Œuvres*. *Lettres*, Pléiade – Gallimard, p.46.

وكما الخالق الأفلاطونيّ، الله المسيحيّ ينظّم الكون.

من جهته، يربط ديكارت مفهوم النظام بنشاط الفكر، وفكرة النظام تنتقل، بما أن المقصود هو افتراض وجود النظام بصورة دائمة حتى عندما لا نراه. إذاً الطريقة والنظام لا ينفصلان أبداً.

«ترتكز الطريقة كلها على النظام وترتيب الأشياء التي يجب توجيه الفكر نحوها بهدف اكتشاف حقيقة ما. ونكون قد اتّبعناها بشكل صحيح عندما نحوّل تدريجيّاً القضايا المعقّدة والغامضة إلى أخرى أكثر بساطة، وعندما نجرّب، انطلاقاً من الحدس بالقضايا البسيطة، أن نرتفع بالدرجات نفسها بغية التعرّف إلى كل القضايا الأخرى»[1]. إن النظام ليس ملازماً للواقع بل هو ثمرة إرادة، وهو اختيار الفكر الحريص على الانتظام والرّاغب في التغلّب على الفوضى الظاهرة. بالنتيجة يسود نظام الأفكار حتى ولو وجد الفكر الإنساني في النهاية نظاماً ملازماً للأشياء.

● فكرة الإنسان بصفته أنا مفكّرة **ego cogitans**

ليس عجباً أن يهيمن نظام الفكر، كون فكرة الأنا المفكّرة – اختبار الفكر نفسه – موجودة في جوهر التفكير الديكارتيّ: تظهر عبارة «أنا افكّر» كأول مبدأ في الفلسفة. أصبح الإنسان يؤسّس المعرفة حتى ولو كانت فكرة الله هي التي تضمن العلم حقاً.

ها إن الحقيقة تبرز وسط الشكّ العميق، الشكّ المنهجيّ المختلف عن شكّ الارتيابيّين. بينما كان أتباع المذهب الارتيابيّ يجلسون على «مقعد الشكّ الناعم» (مونتيني Montaigne)، كان ديكارت يلجأ إلى الشكّ كي يكتشف الحقيقة، كي لا يعود إلى الشكّ ثانيةً.

في وسط النفي القاطع، يظهر اليقين الذي لا يتزعزع. حتى ولو كانت الحياة

---

(1) R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, règle V, in : *Œuvres. Lettres*, Pléiade – Gallimard, p.52.

حلماً، حتى ولو أن عبقريّة شريرة أو إلهاً قادراً بقدر ما هو مخادع يوقعني في الخطأ، من الأكيد أن الذي أخطأ وشكّ هو أنا، وأنا موجود. أنا شيء يفكّر. يمكنني الشكّ بكل شيء، ولكن لا يمكنني أن أشك من دون أن أفكّر وأكون موجوداً. تُعتبر عبارة «أنا أفكّر» وهي الأكثر وضوحاً وتميّزاً أول مبدأ من مبادئ الفلسفة.

يمكن هنا تصوّر حجم الانقلاب على الماضي: أصبحت طريقة «أنا أفكّر» تبني المعرفة، وأصبح الإنسان الفرد هو الذي يبني المعرفة. يشكّل إذاً فعل التفكّر نموذج الحقيقة الوحيد، إذ إن فكرة الإنسان موجودة داخل آليّة المعرفة، وتُعتبر كأنا يمكنها أن تعقل تصوّراتها، بما أنها الأنا المفكرة. إن الذّات المفكرة هي المعبَّر عنه بعبارة «أنا أفكّر»، وهي التي تعي نفسها كفكر خالص.

كيف لا يُفهم من هذا أن هذه الذّات الصافية، وتلك الطريقة التي تكوّن الفكرة الأكثر وضوحاً وتميّزاً، وذلك المفهوم للإنسان كذات مفكّرة هي التي تمثّل موضوع الثّورة الغاليلية؟ «استنتج ديكارت أنه حتى لو أن المادّة قد لا تكون موجودة، سيوجد، على الأقل، إنسان مفكّر [...] [المقصود] هو الإنسان الفاعل في الثورة الكوبرنيكيّة - الغاليليّة. ففي النهاية، ماذا تعني ثورة كوبرنيكوس؟ وماذا تعني مركزيّة الشمس؟ هذا يعني أن يقال لهذا الإنسان الموجود هنا على هذه الأرض: «تظنّ أن العالم هو كما تراه. سأقترح عليك أن أنقلك بالفكر إلى الشمس وأن ترى العالم من هناك [...] بما أنك قبلت أن تأتي معي إلى الشمس، إذاً أن تتحوّل إلى فكرة خالصة تبحث عن المفهوميّة، سترى أن هذا العالم الذي يمتاز بتركيبة معقّدة ليس هو إلا أفلاك بسيطة من الكواكب تدور حولك»[1].

● فكرة الله، ضامن العِلْم

إنني أمتلكُ الآن نقطة ثابتة ومضمونة، وفكراً خالصاً قادراً على تجريد المحسوس. لكن إذا كانت عبارة «أنا أفكّر» هي بداية الفكر فهي لا تبني العلم، بل يجب المرور بفكرة الله لضمان هذا الأخير. إذا قمنا بتفحّص فكرنا، نجد أنه هو

---

(1) F. Châtelet, *Une histoire de la raison*, Point Sciences – Seuil, p.89-90.

الذي يكوّن الأفكار ومنها فكرة فريدة هي فكرة الله، فكرة الكمال واللامتناهي التي لا يمكن أن أكون قد استنتجتها من ذاتي، وأنا محدود وغير كامل. كيف يمكن لفكرة الكمال أن تصدر عن كائن غير كامل؟ إن فكرة الكمال تأتي من مكان آخر؛ لا يمكن أن تكون قد وُضعت فيّ إلا من قِبَل كائن هو نفسه لامتناهٍ وكامل وهو الله.

إذاً الله موجود، لكن لا يمكنه أن يكون عبقريّة شريرة تخدعني، ومتنكّرة لفكرة الكمال الموجودة في مفهومه. الله كامل وبالتالي ليس مخادعاً. إذاً كل الأشياء التي أُدركها بطريقة جليّة ومتميّزة هي حقيقيّة، ومن بينها القوانين العلميّة. يؤسس الله، وهو ضامن الأفكار الواضحة والمتميزة، حقيقة العلم. إن الله، الخيّر إلى ما لا نهاية، لا يمكنه أن يوقعني في الخطأ إذا استعملت عقلي بطريقة صحيحة. هذا إذاً هو العلم المضمون بالحقّ. ليس للملحد علم أكيد، إذن لن يصبح فيزيائيّاً.

● **فكرة اللامتناهي**

عند المرور بالله لبناء الحقيقة، تظهر فكرة اللامتناهي وهي دمغة الخالق على صنيعه. تلعب فكرة اللامتناهي في فكر ديكارت دوراً مهمّاً يَحسن التوقف عنده. لا يمكن لله ان يُدرك إلاّ ككائن لامتناهٍ مطلق وكامل، ولا يمكن البرهان على وجوده إلاّ انطلاقاً من هذا البعد اللامتناهي. بالاضافة إلى ذلك، تفوق فكرة اللامتناهي الواضحة والإيجابيّة بذاتها مستوى الإدراك المحدود، لذا يثبت ديكارت أنه لا يجب بذل جهد لفهم اللامتناهي.

اذا كان الله لامتناهياً، فالعالم، بحسب ديكارت، هو فقط غير محدود. تُطلق صفة اللامتناهي على الله وحده، أما في المدى المادي فلا يمكن التكلّم عن اللامتناهي، من هنا أُدخلت عبارة اللامحدوديّة.

«ونقول إن هذه الأشياء لا محدودة بدلاً من لامتناهية، كي نحفظ لله وحده صفة اللامتناهي؛ لأننا لا نرى حدوداً لكمالاته كما أننا متأكدّون جداً أنها لا يمكن

أن تكون موجودة»(1). إذاً ليس هناك إلاّ الله وحده يمكن إدراكه بصورة أكيدة على أنه لامتناهR. بالنسبة للباقي، كامتداد العالم مثلاً، فيؤكّد ديكارت أنه لا يعرف له أية حدود، ويقول إنه ليس هناك شيء أكثر عبثية من إصدار حكم على واقع لامتناهٍ لا يقدر الإنسان على بلوغه بواسطة الفكر. تُردّ فكرة اللامتناهي إلى علة لامتناهية وكاملة، إلى هذا الله الذي لا يمكنه أن يخدعني: من هنا تأسّس العلم بواسطة الله، هذه الماهية اللامتناهية، الكاملة بالمطلق، والتي لا نرى فيها شيئاً يمكنه أن يحدّ من الكمال.

● **فكرة العلم**

الآن تأسّس العلم. لكن ما محتواه؟ تشكّل الرياضيّات ماهيّة الحقيقة: إن ما تعرفه الفيزياء فيما يتعلّق بالأجسام، ليس إلاّ ما له علاقة بالمدى والحركة وهي مفاهيم كلّها هندسيّة. نصّب ديكارت نفسه مديراً لعلم غاليليه الذي أسّسه بطريقة ميتافيزيقيّة. اللون؟ الهيئة؟ كلها صفات متغيّرة تقودنا إلى فكرة الامتداد. بالنسبة لهذا الأزرق الذي أراه، وهذه الأشكال التي تسحر نظري، عليّ، كفيزيائيّ جيّد، أن اردّها إلى المدى والحركة. جوهر المادة هو المدى. أما التذرّع بصفات، وقوى، وألوان، وروائح، و«مزايا»، فكلّها عمليات تسبق العمليات العلميّة. إن المدى هو الذي لا يتغيّر، ووحده يشكل موضوع العلم. لنأخذ مثلاً قطعة شمع أُخذت لتوّها من القفير «إنها لم تفقد بعد عذوبة العسل الذي كانت تحويه، وما زالت تحتفظ بشيء من رائحة الأزهار التي جُنيت منها. [...] لكن وبينما أنا أتكلّم قُرِّبت قطعة الشمع من النار: فاح ما تبقّى من طعمها، اختفت رائحتها، تغيّر لونها، ضاع شكلها، كبر حجمها، سالت، وسخنت[...] هل تبقى قطعة الشمع ذاتها بعد هذا التغيّر؟ يجب الاعتراف بأنها تبقى هي ذاتها، ولا أحد يمكنه إنكار ذلك [...] لنرى ماذا يبقى. لا يبقى بالطبع إلا شيء ممتد، مرِن، وقابل للتغيير»(2).

(1) Descartes, *Principes de la philosophie*, § 27, in : *Œuvres. Lettres*, Pléiade – Gallimard, p.583.

(2) R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, in : *Œuvres. Lettres*,

نحن بعيدون عن أتباع مذهب أرسطو الذين يفسّرون الواقع بواسطة خصائص، وقوى، وقدرات. لقد هُدمت فيزياؤهم نهائيّاً. إن معرفة الطبيعة الحقيقيّة هي رياضيّة، والميزة مردّها الكميّة. لقد تمّت إذاً تبرئة غاليليه.

ماذا عن الفكر؟ تُظهر الـ «أنا أفكّر» المدى داخل الطبيعة، لكن لا يمكنها أن تصبح هي ذاتها موضوع العلم. إذا تماثلت المادة مع المدى، يكون الفكر الإنساني في مأمن، لأنه ذات مفكّرة ولا يمكنه أن يصبح موضوعاً. من هنا الآليّة الديكارتيّة: عندما اعتبر أن المادة هي المدى، فسّر ديكارت كل شيء غير روحاني بقوانين المدى والحركة. وحده الفكر لا يمكنه أن يصبح موضوع علم.

● **فكرة الطبيعة**

إذا كان الكون يعني ميكانيكيّة ضخمة، وإذا كان النور لا يعني سوى حركة في الأجسام المنيرة، وإذا رُدّت كل الظواهر الطبيعيّة إلى حركات ماديّة تحتوي على قوانين هندسيّة، تتحدّد عندئذٍ الفكرة الحديثة للطبيعة وتظهر بكل وضوح. ها إن الطبيعة تفقد خاصيتها وقوّتها كليّة الوجود، وعصارتها العالميّة الموجودة في معناها الأول، فتتراجع وتختفي. لقد حدث إفساد للطبيعة مع غاليليه وخصوصاً مع ديكارت: أكّد غاليليه أن كتاب الطبيعة مكتوب باللغة الرياضيّة وحروفه مثلّثات ودوائر، بينما بالنسبة لفكرة العلم الديكارتيّ، الطبيعة هي كتلة من مادة منظّمة بواسطة قوانين الحركة. إننا بعيدون عن رؤية الطبيعة كقدرة إلهيّة تتمتّع بقوى خفيّة... في القرن التاسع عشر، جرّب المذهب الرومنسي استعادة فكرة الطبيعة والعصارة العالميّة التي دمّرتها أولاً المسيحيّة التي تعتبر أن لا شيء في الطبيعة من الإلهيّ ولا من القدسيّ، وثانياً الحداثة (النّهضة والقرن السابع عشر) التي تستمّد إلهامها من المواضيع المسيحيّة.

Pléiade – Gallimard, p.280

● الإنسان، سيّد الطبيعة ومالكها.. فكرة أوروبيّة

من المستحسن أن تُستثمر هذه الطبيعة التي تعتبر ميكانيكيّة ضخمة، وأن تُحكَم، وأن يكون لها سيّد، لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم الديكارتيّ الرئيسيّ منطبع في الصيرورة الأوروبيّة. ظهرت فكرة الإنسان، سيّد ومالك الطبيعة – من دون ان يُحدّد تاريخها بدقّة – في أوروبّا حوالي 1620 –1630. سنة 1620 كتب باكون «المنطق الجديد» وأطلق عبارته المشهورة «لا يمكن التغلّب على الطبيعة إلاّ بإطاعتها». سنة 1632 نشر غاليليه «حوارات حول أهم نظامين في العالم» وطلب من المهندسين اكتشاف نظام العالم. إذاً ما أعلنه ديكارت، سنة 1637، في «مقال حول الطريقة»، نجده في «العقليّة» الأوروبيّة كلّها. لم يعد فن الصناعة فناً حقيراً بل أصبح مثالاً للعلم. نعم اختفى حُرُم الطبيعة القديم الذي كان يُعتبر في الماضي مقدّساً وأصبح الآن مفتوحاً على التملّك الإنسانيّ.

رفض غاليليه، ديكارت، وغاسّاندي Gassendi، وتلاميذهم، فصل المعرفة عن الصناعة، والمعرفة عن السلطة، وعمل العالِم عن عمل المهندس. نحن بعيدون عن احتقار أفلاطون للمهندس عندما قال: لا تزوّج ابنتك إلى ابن المهندس! منذ ذلك الوقت، استعاد المهندس كرامته. الم يكلّفنا الله بأنسنة الطبيعة، وببنائها على صورة الله؟ يرتفع الفيزيائيّ الميكانيكيّ نحو الله عندما يدرك سر المهندس الإلهيّ، عندما يحلّ محلّه ليفهم معه كيف خُلق العالم. أصبح عالِم الرياضيّات كما المهندس، نموذج العالِم المؤتمَن على السر الإلهيّ»[1].

عرض ديكارت فكرة السيطرة على الطبيعة بكثير من الوضوح. لكن موضوع إعادة الاعتبار للتقنيّة كان في صلب الوعي الأوروبيّ في القرن السّابع عشر، وهو مفهوم أساسيّ أضفى عليه ديكارت شرعيّته، وزوّده بالأسس النظريّة، في حين بدأ يفرض نفسه في أوروبّا. تكرّست الطبيعة في القارة الأوروبيّة كلّها، ومع توريتشللي Torricelli، وويغنز Huyggens، وفيرما Fermat، تكرّست كآلة، والعلْم «كتقنيّة استثمار هذه الآلة». ماذا يمثّل ذلك في علم النفس الجماعيّ؟ يبلغ

(1) R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, p.313-314.

الإنسان سن الرشد، ويصبح ناضجاً أمام الطبيعة، ويتوقّف عندئذٍ عن التصرّف كالولد أمامها. ها هو الرجل الغربي «يُظهر رجولته» وينبغي على الطبيعة أن تردّ على أسئلته؛ إنها فكرة أساسيّة عبّر عنها باكون سابقاً.

● **ديكارت وفكرة غزو الطبيعة**

ظهرت السيطرة على الواقع بقوّة عند ديكارت، فأقام نموذج الحداثة الأهم، ووضعه وسط المعرفة، وهو الذي سيكون مصدر إلهام للفكر العقلانيّ حتى القرن العشرين مروراً بعصر «الأنوار».

كيف يبلور الإنسان ماهيته؟ إن ذلك يتحقق عندما يصبح سيّد الطبيعة ومالكها. بعكس الفلسفة النظرية، يجب أن تكون الفيزياء عمليّة: الطبيعة هي في متناول الإنسان والمعرفة، وبدل أن تكون نظرية، إنها فاعلة. المهّم هو امتلاك الطبيعة، وترويضها، ووضعها في خدمة الإنسان. في القسم السّادس من «مقال حول الطريقة»، يعرض ديكارت الأسباب التي دفعته لنشر هذا الكتاب، وأولها كانت رغبته في المساهمة في تحسين أوضاع حياة الناس:

«ما إن حصلت على بعض المفاهيم العامة الخاصة بالفيزياء، وعندما بدأت أختبرها في عدّة صعوبات خاصة، لاحظت إلى أين يمكنها أن توصل [...]، اعتقدت أنه لا يمكنني ابقاؤها مكتومة دون أن أُخطئ بحق القانون الذي يفرض علينا أن نوفّر للناس أجمعين الخير العام بنفس القدر الذي هو موجود فينا. لأنها، أي المفاهيم، أظهرت لي أنه من الممكن التوصّل إلى معارف نافعة جداً للحياة، وأنه بدل هذه الفلسفة النظريّة التي يعلّمونها في المدارس، يجب إيجاد فلسفة أخرى عمليّة يمكننا بواسطتها، ونحن نعرف قوّة ومفاعيل النار، والماء، والهواء، والنجوم [...] بنفس الوضوح الذي نعرف فيه مهن صانعينا، أن نستخدمها بنفس الطريقة في الاستعمالات المناسبة وأن نصبح بالتالي أسياد الطبيعة ومالكيها»[1].

عندما يعلن ديكارت أن الإنسان هو سيّد الطبيعة ومالكها، فإنه يفتح (هو الذي

(1) R. Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, p.127.

يتكلّم عن الإنسان كسيّد للطبيعة، بما أن السيطرة الكاملة على الطبيعة تخصّ الله) آفاقاً واسعة جداً لأن مبدأه ليس فقط أساس فكر عصر «الأنوار»، بل إنه موجود في أساس تطوّر العلم والتقنية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. من هنا، يمكن جعل فترة الأزمنة الحديثة تدور في فلك ديكارت لأنه لم يستنتج فقط ماهيّة العلم الحديث، ولم يشرح فقط مشروع الطبيعة الرياضيّ، بل أعلن بطريقة واضحة نشوء العلم الحديث الفعّال، القابل للتطبيق، النافع، والذي يخدم الإنسان ومخططاته الكبيرة. من هنا برزت فكرة العقل المنخرط في عملية غزو العالم، وظهر التفكير السليم ملازماً لعلم المهندس والطبيب. هنا ظهرت أيضاً إحدى أهم مساهمات العقلانيّة الديكارتيّة التي بدل أن تكتفي بعالم النظريّة، والجهاز المنطقيّ، انطلقت لغزو الكون. أعلنت عن طبّ يوفر للإنسان إمكانيّة السيطرة على جسده، وعن تقنيّة غنيّة بمقتنيات ضرورية للحياة. في هذا الإطار، ساهم ديكارت في بلورة أفكار العقلانيّة العلميّة والتقنيّة، ويمكن القول إن أساس التعلّق الحديث بالعلم العقلانيّ الذي يسيطر على الواقع يعود إلى الفلسفة الديكارتيّة. يكفي أن تُستبدل عبارة «كأسياد ومالكي الطبيعة» بعبارة «أسياد ومالكو الطبيعة»، نكون عندئذ قد وصلنا إلى عصر «الأنوار»، والقرن التاسع عشر.

● **أخلاقيّة الكرم والحريّة**

بنى ديكارت قواعد أخلاقيّة بالوكالة، بانتظار أن يسمح له عمل العقل ببناء قواعده بدقّة أكثر؛ على العقل إذاً أن يلعب دوراً محرّكاً. ما الأخلاقيّة التي نجدها عند ديكارت الذي لم يجد الوقت لبناء قواعد أخلاقيّة نهائيّة؟ إنها حكمة الكرم الذي يرتكز على الإرادة، وهو لامتناهٍ ككرم الله. الكرم هو شعور بأن لا شيء يخصّنا باستثناء حرية التصرّف بإرادتنا. عندما يتوصّل الحكيم إلى حرية الاختيار، يمكنه عندها أن يعتبر نفسه، وهو يختبر هذه الحرية اللامتناهية، على صورة إرادة الله. تنشأ إذاً في مجال الفعل أخلاقيّة مرتبطة بمفهوم حقيقيّ لحرية الإنسان. لم

يخطئ سارتر عندما أعلن كتابةً[1] تعلّقه بالحرية الديكارتيّة، وبرهن أن ديكارت كان يقدّر الكرم الحقيقي الذي لا يمكن فصله عن الإرادة الحرّة. إن «الكريم» يشبه أبطال كورناي Corneille، إنه سيّد أهوائه التي يسيطر عليها بالكامل.

بالإضافة إلى ما تقدّم، يجب تحديد معنى أخلاقيّة الكرم. إنها لا تسحق الرغبة بفعل جهد إرادي، بل تعبّر عن سيادة الإنسان كما جاء في كتاب («أخلاقيّات العصر الكبير») Morales du grand siècle لبول بينشيو Paul Bénichou. ايّاً كان المقصود: ديكارت في («بحث في الاهواء») Traité des passions أو كورناي في («السيّد») Le Cid، فإن أخلاقيّة الكرم تعني إرادة تسعى إلى التنسيق ما بين الرّغبة والحريّة، وإلى التأكيد على قيمة الأنا وسيادتها. «إن العقل يدلّ الكرم على الطريق، لكنّه ليس عند ديكارت ولا عند كورناي عدوّاً للأنا»[2]. هنا يرتسم معنى أخلاقيّة الكرم على حقيقته: إنه تعبير عن العقل الحرّ ولا يمكن أن يختلط مع أخلاق مُلزِمة. العقل: تعيد هذه الكلمة إلى القرن السّابع عشر نشيد انتصار، وزخماً منتصراً. لا تتجذّر أخلاقيّة الكرم أبداً في مبدأ القسر، بل في قدرات الحريّة. في ذلك الوقت كان العقل وسيلة لتحقيق الحرية تماماً كما كان الفكر الأخلاقيّ، والفكر العلميّ، والفكر الفلسفيّ تحقّق انتصار الأنا، وتفوّق الفكر.

شكّلت أخلاقيّة الكرم حركةً، وزخماً ميّزا الحقبة كلّها، ويعبّر ديكارت، وهو الشاهد على العصر، بصورة واضحة عن نزعات موجودة عند كورناي، وكذلك في الإنسانويّة الأرستقراطيّة كلّها، إلا أنه لا يمكن في الواقع التكلّم عن أثر ديكارت المباشر إلاّ اعتباراً من سنة 1650: ظهر («بحث في أهواء النفس») Le traité des passions de l'âme (1649) ثلاث عشرة سنة بعد «السيّد» Le Cid 1636. هذا البطل الكورنيلي، هذا «الكريم» سيّد نفسه المطلق لا يسيطر في الواقع على اهوائه لكنه عندما يؤكّد قيمة سيادة الأنا، يحقّق حريّته. إذاً حُدّد مفهوم أخلاقيّة الكرم في ثقافة العصر، كتعبير عن كبر النفس المتعالية على الحقارات

(1) In : *Situations* I, article *La liberté cartésienne*, Gallimard.

(2) P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Folio Essai – Gallimard, p.33.

كلّها. عندئذ انطلقت العقلانيّة الاخلاقيّة، هي أيضاً، لتغزو الحياة.

● **خلاصة: الأفكار التي أسّست للحداثة الغربيّة**

افتتحت فلسفة ديكارت التفكير الحديث، ووضعت الأفكار التي أسّست للحداثة؛ هذا ما عبّر عنه هيدغر Heidegger الذي جعل حقبة الأزمنة الحديثة تدور حول ديكارت. إذا كان تحليل هيدغر نقديّاً، وإذا كانت قراءته تضع المواضيع الديكارتيّة وسط «نسيان الكائن»، سنكون من جهتنا أقلّ قساوة، فنقول إن ديكارت الذي وصفه شارل بيغي Charles Péguy بعبارته الممتازة «هذا الفارس الذي انطلق بخطى ثابتة» قد بنى الحقيقة استناداً إلى التفكير السّليم أي العقل، وإلى «النّور الطبيعي» لما هو بديهيّ. أما فكرة النور الطبيعيّ فهي مفهوم محوريّ ليس فقط عند ديكارت، بل في القرن السّابع عشر كلّه. ماذا تعني هذه الفكرة؟ تعني العقل، كملكة تميّز بين الحقّ والباطل، كنور روحانيّ، كمجموعة حقائق تحضر فوراً في الذهن. قال ديكارت: تُسمّى ملكة المعرفة «نور طبيعيّ»، فتنبّأ بذلك مع العديد من مفكّري القرن السابع عشر (مالبرانش Malbranche مثلاً) بأنوار القرن الثامن عشر، وبشّر بأن أنوار العقل هي التي ستقود الإنسانيّة إلى السعادة.

نور طبيعي، عقل، نظام، طريقة، علم: عندما وضع ديكارت الأفكار الرئيسيّة التي تبني الحداثة، كان يلبّي حاجات حقبة زمنيّة بكاملها، وكان تأثيره كبيراً جداً. يرى لافونتين La Fontaine في ديكارت رجلاً كان يمكن أن يصنع منه الأقدمون إلهاً. قال هويغنز Huyggens الفيزيائيّ المشهور، وعالم الرياضيّات الهولنديّ (1629 – 1695) إنّ الاجيال لم تُنجب مثله، وكان يستهويه في ديكارت الفكر الذي يريد ذاته شفّافاً، وفكره «الديمقراطي»: «إننا نفهم ما يقوله السيد ديكارت بينما باقي الفلاسفة يعطوننا كلمات غير مفهومة، مثل هذه المزايا، وهذه الصّور الجوهريّة...»

عندما أعاد الثقة بعقل الإنسان، سيّد الطبيعة والمتأكّد من قدرته، كان ديكارت يفتح الباب لعقلانيّة تمتدّ أبعد من عصره. إن الذي اكتشف قوانين انكسار الضوء

وأسّس الهندسة التحليليّة، قد فتح أيضاً الباب واسعاً للفكر الحديث بكامله كما أنه لا يمكن فصل نتاجه الفلسفيّ عن نتاجه العلميّ.

فكرة الله والأفكار الدينيّة

الجنسينيّة: فكرة إله كليّ القدرة

شكّلت فكرة الله، وفرائضه، والخلاص، مواضيع القرن السّابع عشر وهو العصر الكلاسيكيّ الذي بنى العلم والفكر العلميّ، لكنّه لم يقطع الجسور مع الايمان. فالقرن السّابع عشر الذي كان مهووساً بالعقلانيّة العلميّة والتقنيّة كان في الوقت نفسه مبهوراً بقدرة الله الكليّة.

هكذا كان الحال مع الجنسينيّة وهي محاولة إصلاح الحياة الدينيّة المستمدّة من فكر جنسينيوس Jansénius، مطران ايبر (1585 – 1631) الذي كان يريد العودة إلى عقيدة القديس أغوسطينوس، وكان يشدّد على مجانيّة النعمة وفعاليتها. بخلاف النزعة التفاؤليّة، أكّد جنسينيوس وأتباعه أن النعمة لا تُمنح لكل الناس وهي مرتبطة برحمة الله الخالصة. في L'augustinus (الذي صدر بعد موت جنسينيوس سنة 1640) يعتبر جنسينيوس أنّ الإنسان، ومنذ الخطيئة الأصليّة، لا يمكنه عمل الخير من دون مساعدة هذه النعمة التي لا تُمنح لكل إنسان. كان دير راهبات بور رويال، في فرنسا، مركز الجنسينيّة المتزمّتة والمتشدّدة، وشكّل مؤلف باسكال («الأفكار») Les Pensées النتاج المشهور الذي عبّر عن هذه النّزعات.

إن ما أشار إليه جنسينيوس وبسكال، هو فكرة إله كلّي القدرة، والحاجة إلى نعمة إلهيّة بدونها لا يصل الإنسان الخاطئ إلى الخلاص؛ استمرت من خلال الجنسينيّين التيارات الأكثر تشاؤماً في الفكر المسيحيّ، وهكذا وُلدت من جديد فكرة إله مخيف، وغير مفهوم، ومن دونه يعتبر الإنسان لا شيء، كما تأكّدت فكرة نعمة كانت تُمنح منذ الأزل لبعض الأشخاص المختارين مسبقاً. شدّد الجنسينيّون، بخلاف التيارات التفاؤليّة، على وضع المسيحي المنحني أمام كمال الله، وعلى فساد الطبيعة الإنسانيّة. من جهته، لخّص بينيشو مواضيع الجنسينيّة على الشكل

التالي:

«كان الجنسينيّون يعتقدون أن الخلاص، منذ خطيئة آدم والسقوط، لا يمكن أن ينتج إلاّ عن نعمة مجانيّة إلهيّة، وليس عن جهد إنساني، والإنسان غير قادر على الحصول عليها أو التصدّي لها. أما التفكير بطريقة أخرى فهو يعني وضع الإنسان في مصاف الله واعتبار مجيء المسيح وعذاباته من دون فائدة»[1].

إذاً هناك تشدّد تام في ميدان الميتافيزيقا والأخلاق ويجب العمل وفقاً لصوت الله. إن قراءة نص المبادئ الجنسينيّة تسهّل فهم المواضيع الهامّة التي طرحها باسكال: «تعاسة الإنسان بدون الله» كونه غير قادر على بلوغ الحقيقة لأنّه مشوّش بفعل التخيّل والقوى الخدّاعة، وعظمة الإنسان الذي يتوق إلى اللامتناهي والذي يتوجّه نحو عظمة يسوع، ورفض الفلاسفة وخاصة ابيكتيت Epictète الذين يتصورون أن الإنسان هو كلّيّ القدرة. يكمن خطأ الرواقيّين في أنهم لا يرون إلاّ عظمة الإنسان، هذا لا يعني أنه يجب إذلاله كلّياً كما يفعل الارتيابيّون. في النهاية، المهمّ هو خضوع الإنسان لله في كل شيء: تتقدّم إذاً فكرة عظمة الله الخفي على كل شيء.

إن فكرة الله كلّي القدرة تأتي لتُفكّك الإنسانويّة المنبثقة عن النهضة. ففي مقابل العقل الفاتح الذي يميّز الإنسان المفكّر homo cogitans، ينادي باسكال والجنسينيّة بتعاسة الإنسان: «كل ما أعرفه هو أنني يجب أن أموت عمّا قريب». حطّمت السّلبية والعجز الإنسانيّان – وهما نواتا الجنسينيّة – الإنسانويّة. على المسيحيّ أن يحب تبعيّته، وأن يرى كنزاً في فقره، وأن يتواضع أمام الله. إن الجنسينيّين كما يرى غرويتيوزن Groethuysen في(«أصول الفكر البرجوازيّ في فرنسا») Origines de l’esprit bourgeois en France يدافعون لا عن قضية الإنسان بل عن قضية الله. انحاز الجنسينيّون إلى الله القديم في وجه إله اليسوعيين المتساهل مع سلطان الإنسان وكبريائه.

---

(1) P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Folio Essais Gallimard, p.102.

إنكار الله: المفكّرون المتحرّرون

بالرغم من أن قدرة الله الكليّة كانت مسيطرة على العصر الكلاسيكيّ، إلاّ أنّ هذا الأخير عرف أيضاً تياراً «تحرّرياً». بدأت عبارة «متحرّر» منذ سنة 1525 تعني «الذي لا يطبّق قوانين الدين». في القرن السابع عشر كانت تعني ليس فقط الذي ينصرف إلى الملذّات الجسديّة بل الكافر وعديم الايمان. إن الذين عُرفوا، في العصر الكلاسيكيّ، بالمتحررين، هم أولاً الذين ينكرون الله وقد كان لهم، وهم ورثة الإنسانويّة، تاثيرهم في بداية القرن، ثم اصبحوا موضع انتقاد من قبل الجنسينيّين؛ لقد استعادوا حيويتهم من جديد في نهاية القرن حيث حضّروا لعصر «الأنوار» ولانتصار العقل.

كان لا مُوت لو فاييه La Mothe Le Vayer (1588 – 1672) معلّم لويس الرابع عشر، وعضواً في الأكاديميّة الفرنسيّة، وظهرت في مؤلفاته ارتيابيّة ناقدة، لكن ينبغي ذكر بيار غاسندي Pierre Gassendi بصورة خاصة، وتلميذه سيرانو دي برجوراك Cyrano de Bergerac الذي اشتهر من خلال ملهاة إدمون روستان Edmond Rostand أكثر ممّا اشتهر من خلال نتاجه ككاتب مقالات متحرّر.

علّم غاسندي، الفيلسوف والفلكيّ والفيزيائيّ الفرنسيّ (1592 –1655)، الفلسفة في جامعة إيكس وكان في الرابعة والعشرين من عمره. كشف عن التناقضات عند أرسطو، ووضع مذهبه انسجاماً مع فكر ابيقور Epicure، مفسّراً جميع مسارات الطبيعة بحركات الذرّات. شرح في الوقت نفسه فكرة الفضاء والأزمنة اللامتناهية، وأعاد مفهوم اللامتناهي إلى مكانه السياديّ. إن الفضاءات اللامتناهية، التي كانت تقلق باسكال وتنبئ عنده عن التعالي الدينيّ، لا تعني، عند غاسندي، إلاّ تشكّل ذرّات. تحتوي فلسفة غاسندي إذاً على عناصر ماديّة مهمّة، معروفة خاصة عند ديكارت في الجدل المشهور. فهو يجادل مع مؤلف «التأمّلات الميتافيزيقية»، وينتقد بعنف المفاهيم الديكارتيّة وخصوصاً الـ «أنا أفكّر». صرخ غاسندي متوجّهاً إلى ديكارت: أيها الفكر الصّافي؛ ردّ عليه ديكارت: أيها الجسد؛ إنها مبارزة معبّرة لأن غاسندي، بالرغم من جهوده للتوافق مع التقليديّة

الدينيّة، ذهب باتجاه ماديّة فيزيائيّة. يوضح مؤلف («الدفاع عن ابيقور») L'apologie d'Epicure التمايز بين المذهب المادّي الذرّي وبين بعض الموضوعات الروحانيّة، ويشير أحياناً إلى أنّ منظر الطبيعة يمكنه أن يقود إلى الله، وأنّ الايمان بخير. لكنّه يبقى أميناً لمقصد أبيقور وهو التالي: عندما يتحلّل الجسد المؤلف من ذرّات، تموت الروح، هي أيضاً، بكاملها، إذاً «الجسد» والروح يزولان في الوقت نفسه. هل أضاف غاسندي إلى الروح الزائلة مبدأً غير ماديّ؟ لا شيء يؤكّد ذلك. بين الايمان المسيحيّ القديم والتحرّر، يظهر فكر غاسندي أحياناً مبهماً، ومليئاً بالحلول الوسطيّة. فضلاً عن ذلك، تمّ تنقيح قسم من مؤلّفاته، لذا كثرت الأسئلة حول الموضوع.

أمّا بالنسبة لنقد فكرة الله عند ديكارت، فهو خالٍ من الإبهام. تأتلف ماديّة غاسندي مع المذهب التجريبيّ: كل شيء يتأتّى من الحواس والاختبار. من هنا جاء نقد الفطرانيّة الديكارتيّة. إن فكرة الله الفطريّة بالنسبة لديكارت هي بالنسبة لغاسندي نتاج حواسنا، وتشير إلى تضخيم للفضائل وللمفاهيم الطبيعيّة المحسوسة. تنشأ فكرة الله عن مجموعة أسباب اختباريّة ونفسيّة. إن أصحاب النفوذ الذين يقبضون على السلطة قد غذّوا مفهوماً مفيداً جداً لمصالحهم– وهو أن الرهبة تصنع الآلهة– عن طريق اقترانها بتوسيع الكمالات الإنسانيّة؛ سوف يتبنى فورباخ Feuerbach وماركس Marx من جديد فكرة البناء النفسيّ والاجتماعيّ طويل الأمد: الله هو شخصنة الجنس البشريّ. «بالنسبة لغاسندي، ليست فكرة الله هذه، مع مفاهيمها الخاصة باللامتناهي، والأزل، والكمال، والقدرة الكليّة، والرحمة المطلقة، ومن حيث أن الأفكار العامة كلّها تتأتّى من الحواس، ليست سوى توسيع، وتضخيم الفضائل الملاحظة في الجنس البشريّ. إن الله هو الإنسان الذي بلغ أقصاه»[1].

أمّا سيرانو دو برجوراك (1619 – 1655) تلميذ غاسندي، فهو إنسان عميق. عرض الطروحات الأكثر جرأة للنظرة الماديّة للعالم: تظهر المادّة اللامتناهية،

(1) Roland Mousnier, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, Quadrige- PUF, p.222.

وهي الجوهر الأوحد، كمركز للقوى الحيّة جميعها؛ وهذا يحضّر لحركيّة ديدرو Diderot.

هكذا ظهر المتحررون، الذين نجدهم في نهاية القرن السّابع عشر المضطربة، عندما بدأ كل شيء يتحرّك، عندما تزعزعت اليقينيّات المكتسبة، وعندما انكشفت أصول أوروبّا المعاصرة؛ مع سانت - أفرمون Saint-Evremond وآخرين غيره حلّت الأخلاق الطبيعيّة محل الأفكار الدينيّة.

الأفكار الجماليّة

العقل الباروكي

هل يمكن ردّ الجماليّة في القرن السابع عشر إلى المذهب الكلاسيكي؟

إن وجود فن باروكي نشأ حوالي سنة 1600 في إيطاليا، وانتشر في أوروبّا (إيطاليا، وإسبانيا، وحتى فرنسا التي واجهته بجماليّة مبنيّة على القواعد والنظام) يحول دون إعطاء أولويّة للكلاسيكيّة التي هي مكوّن مؤسّس في فكر القرن السابع عشر؛ ذلك أن هذه الأخيرة تتلاقى مع ميول أخرى وأنماط أخرى، ومن ضمنها نشاط محدد للعقل الباروكي الذي هو ملكة فنيّة تتجاوز القواعد المتصلّبة، وتحديدات العقلانيّة الكلاسيكيّة، وتتقبّل عدم استقرار الأشكال المتحرّكة. إلاّ أنّه وراء مظهر الباروك الجنونيّ أحياناً، تظهر بنية منظّمة تدعمه.

إن أصل كلمة باروك في اللغة البرتغاليّة هو «باروكو» وهي لؤلؤة غير منتظمة. دخلت الكلمة إلى اللغة التقنيّة للصّياغة في القسم الثاني من القرن السّادس عشر. واعتباراً من بداية القرن الثامن عشر (1701) أصبحت تعني بشكل عام ما يتّصف بلا نظاميّة غريبة. انطبقت كلمة «باروك» على فن القرن السّابع عشر في لغة منظّري ونقّاد القرن اللاحق. ظهر سنة 1783 تحديد للباروك خاص بفن البناء ويُذكر في هذا الإطار فرانشسكو بوروميني Francesco Borromini (1599 – 1667) الذي كان يستعمل الخط المنحني ببراعة.

«باروكي، صفة. الباروك في فن العمارة هو نوع من الغريب أو الخارج عن

المألوف؛ هو، إذا أردنا، التفنّن في الغرابة أو الإفراط فيها. إن ما يمثله التقشّف بالنسبة للذوق الحسن هو ما يمثله الباروك بالنسبة للغريب، أي أنه الغرابة المفرطة. تستدعي فكرة الباروك فكرة المثير للسّخرية حتى المبالغة. يعطي بوروميني أكبر نماذج الغرابة، ويعتبر غواريني Guarini أستاذ الفن الباروكي، كما تعتبر كنيسة كَفَن السيّد المسيح في تورينو، التي بناها هذا المعماري، النموذج الأسطع لهذا الطراز»[1].

في الهندسة المعماريّة، واعتباراً من سنة 1788، يعني الباروك نوعاً من المستغرب، لكن لم تعرف كلمة باروك نجاحاً عالميّاً إلاّ انطلاقاً من منتصف القرن التاسع عشر. في مفهومه الحاضر، يعني الباروك طرازاً تطوّر في إيطاليا ثم في العديد من الدّول الكاثوليكيّة، ويتّصف بحرّية الأشكال وكثرة الزّخرفة.

إن الفكر الباروكي يرحّب بالحركة والحياة، ويتخطّى هذا الفكر الجمالي، الذي يمتاز بالسلاسة والمرونة، الجمود والقواعد الصارمة. إنه ينفتح على الحركة، على الخطوط المقوّسة وعلى الانفعالات، ويتغذّى بالثنايا والخطوط الدوّارة. وكفكر هيغل الذي سيظهر بعد مئتي سنة، يرحّب بالغيريّة، والفوضى، والحياة، ويحقّق انتصار التطرّف. يظهر التشكيل الباروكي منفتحاً جداً كما هي الحال بالنسبة للعقل الباروكي: لم يعد هناك معيار مميّز يُفرض على النظر. إذا كانت العناصر التي تؤلف شكلاً ما مرتبطة ببعضها بواسطة رباط متراخٍ، يكون المشاهد حرّاً ونظره متقلّباً جداً. وهكذا فإن الفكر الباروكي لا يفرض شيئاً، بل هو استسلام للحركة وهو ضدّ الأسوار. لا يعني أي استعباد، بل عقلانيّة مرحّبة بالرغبة، والحياة، والسلاسة، والغيريّة. يتّصف هذا الفكر الباروكي، الذي ينتشر وسط التحوّلات، بتقلّب الاشكال المتحرّكة، والتشابك، ورفض تحييد الآخر.

ولفلن Wölfflin (1864 – 1945) هو اختصاصي بعلم الجمال، ومؤرّخ الفن الباروكي في القرن السابع عشر؛ لقد شدّد على خصائص الفن الباروكي: يهدف

---

(1) Quatremere de Quincy, *Architecture*, t.1, in : *Encyclopédie méthodique*, Panckouke, 1783, p.210.

هذا الفن إلى التوصّل للتعبير عن الحركة في الأجسام، إنه يتوق إلى الصعود، ويسيطر على الخطوط الافقيّة ويذيبها، ويسرّع الحركة، ويُظهر كرهاً لكل تحديد دقيق، ويتوق إلى اللامتناهي. برفضه للاستقرار والجمود، يُظهر الفكر الباروكي، بجلاء، حياة الفكر في ديناميّتها. في الحقيقة، لا يشير الفن الباروكي إلى ماهيّة، كما يرى دولوز Deleuze، بل إلى وظيفة عمليّة: يبتكر العمليّة اللامتناهية، ويحمل الحركة إلى اللامتناهي[1].

أين نشأ الفن الباروكي؟ في شبه جزيرة إيطاليا، مع لو برنين Le Bernin (1598 – 1680) الذي كان مدعوماً في مشاريعه من البابوات، والعائلات الرومانيّة الكبرى. خلق لو برنين الزّخرف الباروكي، ونفّذ «عرش القديس بطرس» Le Baldaquin de Saint-Pierre (1624 – 1633) في كنيسة القديس بطرس، الذي يمتاز بأعمدته البرونزيّة اللولبيّة المرتفعة في الفضاء. نفّذ أيضاً «نافورة الأنهر» La fontaine des fleuves في ساحة نافون في روما، التي تمتاز هي أيضاً بالتصوّرات والأشكال الجريئة، وهذا ينطبق أيضاً على منحوتة «القديسة تيريزا في حالة انخطاف» Sainte Thérèse en extase. إن الفن الباروكي يهتم إذاً بالحركة الاختلاجيّة والتواء الوضعيات والأشكال المدهشة. لقد أُهملت مشاريع لو برنين الخاصة باللوفر بسبب انتقادات الكلاسيكيّين لها.

انتقل الباروك من روما إلى البندقيّة، ثم انتشر في إسبانيا، وهولندا، وفرنسا أيضاً. تمثّل في فن العمارة (بورّوميني Borromini)، والرسم (كارافاج Caravage، روبنز Rubens) والموسيقى (مونتيفردي Monteverdi). إذا كان تحديد الباروك في الموسيقى يظهر غالباً بطريقة تقريبيّة، إلاّ أنّه يوجد فن موسيقيّ باروكي يمتاز بكون اللحن يتبدّد، وتستحوذ الأصوات القويّة على الانتباه.

استعملت الكنيسة الفن الباروكي ونزعاته: راح الكاردينالات والمطارين ينشرون في أوروبّا، انطلاقاً من روما، الإحساس الباروكي وهو تعبير عن الإصلاح الكاثوليكيّ المعاكس في وجه نجاح المذاهب البروتستانتيّة، وأيضاً، وبصورة

---

(1) Cf. G. Deleuze, *Le Pli*, Minuit.

ضمنية، في مواجهة نجاح الفكر الإنسانوي. تجدر الإشارة إلى أن الفن الباروكي تواجد أيضاً في بعض البلدان البروتستانتيّة.

مقاومة الفكر الباروكي– فكرة الجمال

لقد تشكّلت مقاومة بوجه هذا الفكر الباروكي الذي يتحدّى القواعد الجمالية، في وقت كانت العقلانيّة الفنيّة، خصوصاً في فرنسا، تريد لنفسها أن تكون مشبعة بالاعتدال وأن تطبّق القواعد بحرفيّتها: هكذا وقف الفكر الكلاسيكي في مواجهة الفكر الباروكي. تشكّلت، في فرنسا بصورة خاصة، حركات ترفض الباروك، وتقاوم الفكر المنفتح على القوى المضطربة، والمتعدّدة الأشكال، والمتنوّعة، التي تحتقر القواعد المحتّمة، والاعتدال، وتستبدل النظام بالفوضى وبالديناميّة المفرطة.

ليس ذلك لأن الفكر الجمالي في فرنسا كان يجهل الطراز الباروكي ونزعاته. ألا يوجد فن باروكي في التيّار الأدبيّ المتحذلق الذي اشتهر في صالون رامبوييه؟ ألا توجد ثنايا والتواءات والتفافات في الأعمدة، في الفن المعماريّ الفرنسيّ، في عهد لويس الثّالث عشر أي في النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر؟ ألم تتأثّر فرنسا بأحد ممثّلي الفن الباروكي الكبار في الرسم، روبنز؟ يتميّز بيار- بول روبنز (1577 – 1640) بميله إلى التشكيلات المضطربة، والمؤثّرات الدراماتيكيّة، وبحثه عن الديناميّة، وتعلّقه بالحركات التصاعديّة والدوّارة؛ إنه يظهر كمعلّم كبير في الفن الباروكي، «وكخالق للباروك في بلدان أوروبّا الشماليّة»؛ سحر الرسم والفن الفرنسيّ، المنفتح على أشكاله غير المستقيمة والمضطربة كما هي الحياة. في هذا الصدد، ينبغي ذكر اللوحة التي تمثّل هنري الرابع وهو يتأمّل صورة ماري دي مديتشي (1622)، مع الملائكة الطائرة، والتواءات ثنايا الثياب. لقد تأثّر الذوق الفرنسي بالفكر الباروكي:

«روبنز، نهر النسيان، حديقة الكسل،

وسادة من لحم طري حيث لا يمكن ممارسة الحب،

لكن حيث الحياة تتدفّق وتتحرّك دون توقّف،
كالهواء في السماء والبحر في البحر».

بودلير[1] **Baudelaire**

مع ذلك شق الفكر الكلاسيكيّ طريقه في فرنسا، واستطاع أن يحقق انتصار مثال أعلى في الوضوح والالتزام بالقواعد وذلك في مواجهة الفن الباروكي. لقد أدخل نيكولا بوسين Nicolas Poussin في الرسم هذا المثال الكلاسيكيّ. كتب بوسين الرسّام الفرنسي (1594 – 1665) سنة 1642: «يحتّم عليّ طبعي أن أبحث عن الأشياء المنظّمة وأن أحبها، وأن اجتّنب الفوضى المعاكسة لطبعي وعدوّته كما النور بالنسبة للظلمات الحالكة». تأكد اذاً في الفن نموذج «النور الطبيعيّ» ونموذج العقل المشبع بالاتزان: المقصود هنا هو التقيّد بقوانين العقل هذه الملكة الخلاّقة التي تمارس نشاطها في وضوح والتي تبني اللوحات المتوازنة والمنسجمة، وتجمع بين الذكاء والعاطفة. تعبّر أعمال بوسين عن مثال ديكارتي، وفي الوقت نفسه يعطي الفنان أولويّة لفكرة الجمال التي تشكل المثال الذي يجب اتّباعه، والنموذج الكامل الذي ترتكز عليه اللوحة. إن مفهوم الجمال المثاليّ المستوحى من مبادئ وأسس الفكر اليونانيّ هو محرّك الإنتاج الفني عند بوسين، وهو الذي يؤسّس للنظام والوضوح في الفن.

إن فكرة الجمال التي ستعرف أزمة في القرن التالي، مع «الأنوار» وكانط Kant، عندما أدّى اكتشاف الذاتيّة إلى إعطاء أولويّة للذوق، شكّلت مع مجيء بوسين نقطة الارتكاز في جماليّة القرن السّابع عشر الكلاسيكيّة. إن الجمال، الذي هو تعبير عن الأزل في اللحظة الحاضرة، وصفاء ساكن في الوقت العابر، يضيف إلى التيّار الكلاسيكيّ الفرنسيّ مبدأ تنظيم صادر مباشرة عن الأسس اليونانيّة. ينبع الوضوح والاعتدال من فكرة الجمال التي ستصبح، في المنهج الأكاديميّ اللاحق، اصطلاحاً محضاً.

(1) *Les fleurs du mal*. VI Les phares, in : Baudelaire, *Œuvres complètes*, pléiade – Gallimard p. 12.

يفصح بوسين في الوقت ذاته عن نموذج جمالي مصدره الفكر اليونانيّ، وعن نظرية الجمال المرتبطة بالمثال الديكارتيّ، مع أولويّة للنظام، «للأشياء المنظمة جيداً»، بحسب ما جاء على لسان الرسّام الذي كان يهتمّ ببناء الاشكال الهندسيّة. هل معنى هذا أنه يوجد جماليّة ديكارتيّة؟ ليس في الحقيقة. لقد الّف ديكارت، الذي لم يكرّس علناً قسماً من مؤلفاته لفلسفة الفن، («مختصر الموسيقى») Un abrégé de la musique (1618) وفيه يعالج القوانين الرياضيّة التي تحكم الموسيقى، بالطريقة نفسها التي يعالج بها موضوع الذوق. إلاّ أنّه خارج هذه المجموعة الموسيقيّة، ترتسم عند ديكارت جماليّة عقلانيّة. ينبغي قياس الفن هو أيضاً بمعايير العقل، وكونه ليس منفصلاً عن المنطق، وعن الرياضيّات، وعن الفيزياء الخاضعة لمراقبة العقل، فهو ينبع في الحقيقة من التوجّهات ذاتها. لم تتجسّد الجماليّة الديكارتيّة بصورة كاملة، لكنّها ارتسمت انطلاقاً من هذا الأساس العقلانيّ. ألم يضع ديكارت في («قواعد لتوجيه الفكر») Les Règles pour la direction de l'esprit الموسيقى، هي أيضاً، تحت سلطة العقل؟ لا يمكن للمثال الديكارتيّ أن يحتمل شواذ، هذا ما أشار إليه بوضوح كاسيرر Cassirer في («فلسفة الأنوار») La philosophie des Lumières. لقد امتدّ قانون العقل بحيوية إلى ميدان النظريّة الجماليّة[1].

يجد المثال الكلاسيكيّ، المعجون بالوضوح، والنظام، واحترام القواعد، أحد جذوره في الطريقة الديكارتيّة، بالرغم من أنّ ديكارت لم يضف إلى فلسفته أيّة جماليّة. هكذا امتدّ مثال التشدّد والعقلانيّة إلى ميدان الجمال والفن. إن هذا التطوّر في مجال الأفكار الجماليّة يفسر بطريقة جزئيّة التحليلات التي تمّ العمل عليها خلال النّصف الثاني من القرن السّابع عشر.

(1) Cf. Cassirer, op. cit, Agora Presses Pocket, p.355.

أفكار النّصف الثاني من القرن السّابع عشر

عقل علميّ جماعيّ: المجتمعات العلميّة

تسارعت الحركة العلميّة في النصف الثاني من القرن السّابع عشر، وخاصة خلال عقوده الأخيرة. لا تنفصل أزمة الوعي الأوروبيّة التي قام بتحليلها بول هازار Paul Hazard عن الغليان العلمي الذي ظهر ابتداءً من 1640 – 1650. وضع ديكارت أسس عمل العقل العلميّ، راسماً طريقة تروق لرجال العلم، كما تشير إليه هذه الأسطر المكتوبة سنة 1680:

«لا يمكننا الآن التعرّف إلى شيء إلاّ عندما نقدر على أن نفسّره بطريقة ميكانيكيّة. ديكارت هو الذي فتح هذا الطريق، وطريقته هي التي يجب اتّباعها. أقول طريقته، لأنه بالنسبة لمعظم شروحاته، يجب النظر إليها ليس كحقيقة بل كتكهّنات معقولة»[1].

تسلّح العلماء بالطريقة الديكارتيّة ونظّموا عملهم: لم يعد العقل العلمي الباحث عن الأسباب والنظام الطبيعي منفصلاً عن الظروف الجماعيّة التي تسمح بتجسيده. نشأت في لندن سنة 1662 الجمعيّة الملكيّة Royal Society، وهي مؤسّسة هدفها العمل من أجل تقدّم العلوم الطبيعيّة. جذبت إلى اجتماعاتها كل العلماء الفاعلين في إنكلترا، ومنهم نيوتن Newton، وكريستوفر فرين Christopher Wren وهو عالم بالرياضيّات ولوك Locke. فرضت هذه الجمعيّة الملكيّة نفسها دون عناء وكان انتشارها سريعاً. هنا حدث منعطف مهم ومفاده أن دراسة الطبيعة أصبحت تتمّ من خلال تواصل ونظام يتميّزان ببنية واضحة. أنشئت بالطريقة ذاتها في فرنسا عام 1666 أكاديميّة العلوم ومركزها باريس، كما أُسّست في كانون الثاني سنة 1665 (صحيفة العلماء) Le journal des savants. بدأت إذاً تتركّز مؤسسات تضع النشاط العلمي في أطر جماعيّة متينة.

لقد أصبح الباحثون في مجال العلوم يعملون أكثر فأكثر ضمن فِرق، وأُسند إنجاز

(1) Bernard Lamy, Discours sur la philosophie, in : *Entretiens sur les sciences*, Jean Certes, Lyon, 1706, p.298.

هذه العمليّة الحسابيّة أو تلك إلى لجان، كما تشكّلت فرق عمل. أخيراً انفصل الفكر العلميّ – في بعض الأوقات – عن قاعدته الميتافيزيقيّة وحصل على استقلاليّته. أمّا الرغبة في توليف شموليّ، فقد استمرت وخصوصاً مع ليبنيز ونيوتن.

أدّى تبدّل أوضاع العمل العلميّ إلى إقامة بنى جماعيّة، وبناء مجال علميّ بحت مما ساعد على تحقيق تقدّم كبير. لسنا في وارد عرض كل الإنجازات العقلانيّة العلميّة، لكنّنا سنذكر التقدّم الذي حصل في مجال الرياضيّات مع هويغنز (1629 – 1695)، واختراع الحساب اللامتناهي الصغر مع ليبنيز الذي ذهب بعيداً في أبحاثه الرياضيّة، ولا ينبغي أن ننسى نيوتن. في الفيزياء، حدّد الدنماركي رومر Römer سرعة الضوء، بينما أُحرز تقدّم على صعيد علوم الحياة (اختراع الميكروسكوب على يد الإيطاليّ مالبيغي Malpighi). انتهى العصر مع انتصار أفكار غاليليه: الطبيعة مكتوبة في الواقع بلغة رياضيّة.

اللامتناهي العلميّ والفلسفيّ

فكرة لا يمكن فهمها؟

في هذا الإطار، أدّى العلم والفلسفة إلى انتصار فكرة اللامتناهي وخصوصاً مع نيوتن. لكن قبل تحليل هذا الانتصار، يجب العودة قليلاً إلى تاريخ اللامتناهي في القرن السّابع عشر.

فكرة اللامتناهي عند ديكارت هي صفة تُعطى للخالق وحده، وتدعو إلى التفكير لأنه لا يمكن فهمها، بل وتعصى على إدراكنا. من هنا فكرة كون غير محدود، لكن غير لامتناهٍ: لا تُرى نهايته، لكنّه بالضبط ليس دون حدود.

إن باسكال الذي أرسى قواعد نظرية الاحتمالات، واخترع أول آلة حاسبة، ووضع حدّاً لحكم مُسبق بموجبه تكره الطبيعة الفراغ، اتخذ موقفاً واضحاً معادياً للحكم الصادر بحق غاليليه: اعترف بالثورة الكوبرنيكيّة، ووافق على وجود اللامتناهيات التي يستمدّ منها المفهوم في بحثه الرياضيّ، وشدّد في الوقت ذاته على أن اللامتناهي يتصف بأنه يعصى على الفهم. من هنا جاء التحليل الشهير

للمتناهي الكبر والمتناهي الصغر: يعوم الإنسان بين هذين اللامتناهيين اللذين لا يمكنه فهمهما ولا إدراكهما. المتناهي يفلت منّا ويقلقنا: إنّه مصدر إزعاج وقلق، إنه موجود، لكنّه يعصى على الإدراك الإنسانيّ. لقد عرف باسكال النماذج الأولى البدائيّة للمجهر التي يعود تاريخها إلى نهاية القرن السادس عشر، واسترعت «العثة»، وهي أصغر حيوان مجهريّ يُرى بالعين المجرّدة، اهتمامه بقدر ما استرعت اهتمامه الفضاءات اللامتناهية...

«ليتأمل الإنسان، عندما يخلو إلى ذاته، ما هو عليه بالنسبة لما هو موجود. لينظر إلى نفسه كتائه في هذه المنطقة المخطوفة من الطبيعة، وليتعلّم من هذه الزنزانة حيث هو مقيم، وأعني بها الكون، أن يقدّر الأرض والممالك والمدن ونفسه حق قدرها.

ما الإنسان في اللامتناهي؟

ولكي نقدّم له آية أخرى مدهشة بالمقدار ذاته، فليفتّش في ما يعرفه عن الأشياء الأكثر صغراً. وليرى عبرة في صغر جسد العثة وفي أجزائه الصغيرة للغاية [...] أريده أن يرى في ذلك هاوية جديدة»(1).

لا يمكن للإنسان الموجود بين اللامتناهي الكبر واللامتناهي الصغر أن يفهم لا هذا ولا ذاك. هناك عجز إنسانيّ أمام قدرة الله الكليّة نجده عند أرنو Arnaud ونيكول Nicole مؤسّسَي المذهب الجنسينيّ اللذين يذكّران هما أيضاً في(«المنطق أو فن التفكير» La logique ou l'art de penser)، بالطبيعة غير القابلة للإدراك التي تتصف بها فكرة اللامتناهي. هناك ثلاثة أنواع من اللامتناهي: الذي يمكن أن يُعرف بوضوح وبيّنة، وما لا نعرفه بوضوح بل نأمل في معرفته، وأخيراً ما يستحيل أن يُعرف بصورة أكيدة. تُصنّف كل المواضيع العائدة لقدرة الله وخاصة كل ما له علاقة باللامتناهي في النوع الأخير. وذلك لأن الفكر الإنسانيّ المحدود يضيع وينبهر في اللامتناهي، ويرزح تحت عبء كثرة الأفكار التي يعطيها هذا الأخير. إن أرنو ونيكول يشيران، بحسب منطق ديكارتيّ محض قريب من برهنة

(1) Pascal, *Pensées et Opuscules*, Pensée 72, Disproportion de l'homme, Hachette, p.348.

باسكال، إلى استحالة إدراك فكرة اللامتناهي. هناك أشياء لا يمكن فهمها لكنّها أكيدة:

«كيف السبيل إلى فهم أنّ أصغر حبّة من حبوب المادّة يمكن قسمتها إلى عدد لامتناه من الأجزاء، وأننا لن نصل أبداً إلى جزء بهذا الصغر، وأنها لا تحتوي فقط على أجزاء عديدة أخرى، بل على أجزاء لامتناهية[...]. يحتوي الجزء الذي لا يمكننا إدراك صغره أيضاً على عالم نسبيّ آخر وهكذا إلى اللانهاية [...] كل هذه الأشياء لا يمكن إدراكها لكنّها يجب بالضرورة أن تكون موجودة، لأنه قد بُرهن على أن المادة قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية»[1].

عقلانيّة اللامتناهي: سبينوزا

بينما كان مالبرانش Malebranche يكمل نظريات ديكارت ويشير في الوقت ذاته إلى وجود اللامتناهي، وعدم شفافيته وعصيانه على الفهم الإنساني، بنى سبينوزا انطلاقاً من هذا الموضوع مذهباً جديداً، مؤكّداً على شفافية وعقلانيّة اللامتناهي؛ وهكذا استكمل حركة الفكر الكبيرة التي بدأت في القرن الخامس عشر وعصر النهضة: بعقلنته للامتناهي، يكون سبينوزا قد أوصل مذهب جيوردانو برونو إلى تمامه:

«أفهم بكلمة الله، يقول مؤلف («الأخلاق») l'Ethique، كائناً لامتناهياً بصورة كليّة، أي جوهراً يتألف من صفات لامتناهية حيث كل واحدة فيها تُعبّر عن جوهر أبديّ ولامتناهٍ». إذاً منذ بداية أول قسم من «الأخلاق» (تعريف 6)، حدّد سبينوزا هذا الله الذي ما هو إلا الطبيعة بكليتها، إذ إنه يتماهى مع العالم ذاته. إنه ماهيّة، وكائن كامل، وواقع لا حدود له، إذاً لامتناهٍ. إلاّ أنّ فكرة اللامتناهي، المعروفة تماماً، والمجرّدة من الصفات المتضاربة المتصلة بها، تبلغ، عند سبينوزا، العقلانيّة التامّة. أليس الفيلسوف مدرك لذاته، ولهذا الإله الذي ليس سوى الطبيعة الوحيدة واللامتناهية، التي يعرفها بشكل ملائم؟ هنا يستكمل سبينوزا

(1) Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Champs – Flammarion, p.364.

المسار الذي بدأته الحداثة وبصورة خاصة برونو الذي يصف الكون باللامتناهي، ويعتبر فكرة اللامتناهي في أساس العلم. لم يعد يوجد، مع المفكّر الذي مات حرقاً في كامبو دي فيوري، نهايات ولا حدود للكون: ذلك أنه يوجد عدد لامتناه من العوالم. عندما اكتشف سبينوزا في اللامتناهي مفهوماً مطابقاً للعقل، أوصل الحركة الروحانيّة الملازمة لولادة الحداثة إلى نهايتها السعيدة.

الحساب اللانهائي الصغر

مع الحساب اللانهائي الصغر وخصوصاً مع ميكانيك نيوتن الخاص بالفلك، تقدّم الفكر باتجاه انتصار فكرة اللامتناهي.

في مجال الرياضيّات، يبقى هذا الفوز مبهماً لأن ليبنيز لا يعترف باللامتناهي الفاعل. لقد تمّ اكتشاف الحساب اللانهائي الصغر والذي يعني العلم اللامتناهي على يد إسحق نيوتن (1642 – 1727) وليبنيز (1646 – 1716). إن الحساب اللانهائي الصغر يتألف من حساب التفاضل وحساب التكامل، ويأخذ بعين الاعتبار عناصر لانهائيّة الصغر عائدة لكميات صغيرة جدّاً.

«يقوم هذا الحساب على التمييز بين مرتبات مختلفة للامتناهي، وتُحدّد فيه القواعد التي تساعد على مقارنتها فيما بينها، ومع المتناهي: لا أهميّة لمتناهي الصغر إذا أُضيف إلى كميّة محدودة أو طُرح منها، لأنه أصغر منها بكثير؛ لا يتغيّر ترتيب متناهي الكبر إذا أُضيفت إليه كميّة متناهية [...] لا أهميّة لمتناهي الصغر أمام متناهي الصغر من درجة دونيّة»(1).

صحيح أن ليبنيز قد قطع شوطاً بعيداً في مفهوم اللامتناهي الرياضي، وصحيح أنه قد خلق حساباً يسمح باستعمال الأعداد متناهية الصغر بطريقة مترابطة، إلاّ أنّ فكرة لامتناهٍ فعلي ومكتمل لا يمكنها أن تُعقل. لنذكّر بنظرية أرسطو التي كانت تميّز بين اللامتناهي الفعلي وبين اللامتناهي الموجود بالقوّة (تخيّل ضروري للفكر)، وترفض وجود اللامتناهي الفاعل. اتّبع ليبنيز، العالم بالرياضيّات، التقليد

(1) Hourya Sinaceur, L'Infini, in : *La Recherche*, n°268.

الأرسطوطاليسيّ، وعلينا انتظار برنار بولزانو Bernard Bolzano (1781 – 1848) كي تخرج رياضيّات اللامتناهي إلى حيّز التطبيق. إذا كان ليبنيز قد أظهر جرأة في ما يخصّ الميتافيزيقا، إلاّ أنّ حذره الرياضيّ منعه من تقبّل فكرة اللامتناهي الرياضيّ بالفعل. تأكّدت جرأته الميتافيزيقيّة خصوصاً في مراسلاته: «أؤيّد اللامتناهي الفعليّ لدرجة أنني، بدل أن أفترض أن الطبيعة تكرهه، كما يُقال في لغة العامة، أحرص على أن تؤثّر فيه كلّه، كي اؤكّد على كمال خالقها».

تبقى الكميّة اللامتناهية الصغر، بالنسبة لليبنيز، تصوّراً ليس له حقيقة أُنطولوجيّة: اللامتناهي الفاعل موجود من دون أن يكون تعداده ممكناً.

نيوتن وانتصار فكرة اللامتناهي

مع ميكانيك نيوتن الخاص بالفلك، ومع النظرية الكونيّة، انتصرت فكرة لامتناهٍ لم تتحقّق بالكامل في البحث الرياضيّ. ابتداءً من 1665، بلور نيوتن الفكرة الأولى للجاذبيّة، ثم أعلن بعد ذلك في («المبادئ الرياضية») les principia mathematica 1687 قانون الجاذبيّة العالميّ مبيّناً أن مدى قوّة الجاذبيّة هو لامتناهٍ. وابتداءً من هذا التاريخ ظهر مع نيوتن أن نظريّة المحدوديّة قد تخطّاها الزمن. ضبطت قوّة الجاذبيّة العالميّة حركات الاجسام وتجذّرت الكوزمولوجيا في إطار مدى لامتناهٍ، وامتدّ عالم نيوتن إلى ما لا نهاية.

«في نهاية القرن، كان انتصار نيوتن كاملاً. إن إله نيوتن [يملك] كسيّد مطلق على الفراغ اللامتناهي للمدى المطلق حيث قوّة الجاذبيّة العالميّة [تربط] ما بين أجسام الكون الشاسع التي تتمتّع ببنية ذريّة»(1).

لقد أدّى تقدّم العلم، وانتصار فكرة اللامتناهي، والاكتشاف التدريجي للامتناهي الصغر واللامتناهي الكبر بفضل التلسكوب والمجهر، إلى أزمة وعي أوروبيّ تزعزت خلالها كل الأمور اليقينيّة.

---

(1) A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Tel – Gallimard, p.334.

أزمة الوعي الأوروبّي

أسباب الأزمة

غيّر غليان هائل على صعيد الأفكار مشهد الفكر ابتداءً من سنة 1680على وجه التقريب. في وقت ظهر فيه لويس الرابع عشر بكل قوّته المشعّة، بدأت الأفكار تتغيّر تحت تأثير عدّة عوامل. ما هي بالضبط أسباب الأزمة التي خلقت مفاهيم جديدة وحضّرت لروح القرن الثامن عشر؟

بطبيعة الحال شاركت الحركة العلميّة في تغيير الأفكار وساهمت في تفتيتها. كان عالم اللامتناهي الكبر واللامتناهي الصغر يقلق الضمائر كما ذكرنا سابقاً، وظهر «تشابه مقلق» بين جسم الإنسان وجسم الحيوان، وسنة 1677 تمّ توصيف الحيوانات المنويّة عند الإنسان، والأرنب، والضفدعة... بصورة دقيقة جداً. ساهمت كل هذه الملاحظات في أزمة الضمائر، وأذكتها روايات عدّة مسافرين زاروا بلداناً بعيدة. ذكر بول هازار أنه بسبب ظهور الميل للسفر، وتعوّد الناس على القيام برحلات، استُبدل الثبات والاستقرار بالحركة. أعطى اكتشاف الفضاء درساً في النسبيّة، وساعد على إعادة النظر في المفاهيم التي راحت تتبدّد فوقيتها عندما أدرك القارئ، استناداً إلى قصة الرحلة، تنوّع الأمكنة. لقد اكتشفت أوروبّا النسبيّة العالميّة مع اكتشافها لتنوّع العادات والتقاليد والعقائد. الصين، بصورة خاصة، سحرت العقول، عقول المتحرّرين على أنواعهم. قررت روما القيام باستقصاء حول الصينيين! فتبيّن أنهم ليسوا أقلّ فضيلة، مع أنهم لم يعرفوا الوحي. ها هي الضمائر قد تشوّشت ومالت إلى إعادة النظر بالأفكار. «السفر: [...] كان يعني [...] مقارنة العادات، والمبادئ، والمذاهب الفلسفية، والأديان؛ إنه التوصل إلى الحبس النسبيّ؛ إنه مقابلة الحقائق المتناقضة؛ إنه الشكّ»[1].

المذهب الديكارتي في أساس أزمة الأفكار الأوروبيّة

إذا بدأ كل شيء يتحرّك، وإذا تحوّلت الأفكار في نهاية القرن السّابع عشر مع

---

(1) Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Le livre de poche, p.36.

أولويّة جديدة لفكرة الحق، ألا يمكن ردّ ذلك، وبصورة خاصة، إلى العقلانيّة الديكارتيّة التي جعلتنا نلمس لمس اليد قوّة الروحانيّة وهي ليست أبداً «رسماً جامداً على الخشب» (سبينوزا) بل هي كل ديناميّة الحياة؟

فكّر ديكارت في التوفيق بين استعمال الشك ومعطيات الوحي، وبذلك حافظ على أسرار الايمان. إلاّ أنّ طريقته، التي انتشرت في كل مكان، قادت الأفكار باتجاه استعمال نظاميّ ومعمّم للشك المنهجيّ.

لأن ديكارت كان يُعتبر في نهاية القرن السابع عشر ملكاً في مجال الفكر، فقد قرأت أوروبّا كلّها أعماله، وعلّمتها، وتبصّرت بها. لوك وسبينوزا وفيكو وغيرهم... كلّهم يعترفون بدَينهم له. كان ديكارت هو المسيطر وكان يجب ربما محاربته. ألم يُعلّم ديكارت في مدارس هولندا، والمجر، وألمانيا؟ «نُدّد في البدء بتلاميذ ديكارت، وأُدرجت اسماؤهم في القائمة السوداء، وتمّت ملاحقتهم، وحُكم عليهم، إلاّ أنّه بعد انقضاء نصف قرن من الزّمن، أصبحوا يحتلّون المنابر، ويلقون المحاضرات، ويملأون الكتب، ويحتلّون الصدارة: أصبحت السّلطة لهم»[1].

إلاّ أن العقل لم يعد يريد التوقّف عند هذا الحد وكذلك الشك. سيحطّمان السّدود وينكبّان على دراسة الايمان والوحي. ما المطلوب إذاً؟ ضرب صفح عن كل شيء. العصر المنتشي من الديكارتيّة أعاد النظر في الايمان، ممّا أثار حفيظة بوسويه Bossuet الذي قلق بسبب النقد الذي تتعرّض له العقائد والأفكار المألوفة. هذا المفكر الذي اشتهر بعظاته Sermons، وسعى إلى المصالحة بين النظام الإلهيّ والنشاط الإنسانيّ، وفرض نفسه كرئيس حقيقيّ للكنيسة في فرنسا، ندّد بمخاطر المذهب الديكارتيّ، والشكّ، والعقل المفكّر. في رسالة بعث بها إلى أحد تلاميذ مالبرانش في أيار / مايو سنة 1687 أعلن عن مخاطر طريقة تحمل «مساوئ مريعة»:

«أرى [...] أنه يجري التحضير لمعركة كبيرة ضدّ الكنيسة تحمل اسم الفلسفة الديكارتيّة. أرى أكثر من بدعة تنشأ في حضنها ومن مبادئها التي يُساء فهمها في

(1) Paul Hazard, op. cit, Le livre de poche, p.127.

نظري. وأتوقّع ما ستتمخّض عنه من نتائج تتعارض مع العقيدة التي حافظ عليها آباؤنا فتجعلها مكروهة، وستؤدّي إلى خسارة الكنيسة لكل ما كانت تأمل أن تجنيه من خلالها من مكاسب تمكّنها من إرساء مفاهيم الألوهيّة وأزليّة النفس في فكر الفلاسفة»[1].

من هنا، لم يعد يتمّ إخضاع شيء للسلطة، وسيطرت على النفوس في كل مكان حالة عقليّة مجبولة بالشكّ. خلق العقل، الذي يعتبر الدليل، كوناً مخيفاً حيث كل شيء يترنّح ويهتزّ. في الحقيقة تبدّلت فكرة العقل.

العقل، ملكة ناقدة وبنّاءة

عقلانيّة بلا حدود: كلّ شيء تحت الدرس

في نهاية القرن السابع عشر المنتشية من الديكارتيّة، اكتشف العقل قدراته ولم يعترف بحدودٍ لممارسته فسبح في نشوة جديدة. لقد نوى هذا العقل الجديد، الذي أصبح ملكة ناقدة، أن يضرب صفحاً عن كل شيء، كما أكّده عالم اللاهوت المشهور ونافذ البصيرة. في وقت كان الفكر الأوروبيّ يعيش أزمة خطيرة، توصّل العقل لفكرة طريقة عامة للشكّ. كان يطمح، هو الذي حضّر لأفكار القرن الثامن عشر وللثورة، للبدء من الصفر، والانطلاق من العدم، من لا شيء. ها قد ظهر «العقل الاستفزازيّ» بوجه جديد: لم يعد هناك حدود. شنّ «العقلانيّون» - كما سمّاهم بيار بايل Pierre Bayle (1647- 1706) وهو ناقد وفيلسوف فرنسيّ وضع علمه الواسع في خدمة التسامح - معركة على كلّ أشكال السلطة وكل الأفكار. أخذ «العقلانيّون» الشّجعان، والعاملون بإمرة العقل، كل شيء على عاتقهم وحلّوا كل شيء. ومن بينهم كان المتحرّرون.

---

(1) Bossuet, *Lettre à un disciple* du P. Malebranche, in : *Lettres de Bossuet*, Plon, 1927, p.106 sq.

المتحرّرون ونقد فكرة الله

لقد التقينا بهؤلاء المتحرّرين الذين استعاروا عناصر مذهبهم المهمّة من أبيقور والذين استبدلوا فكرة الله بفكرة الطبيعة. كانوا يؤلفون في بداية القرن مجموعة متآمرين ويهزأون بتعاليم التوراة. ذهبوا بعيداً في نقدهم كونهم كانوا ملحدين وحتّى مسحاء دجّالين. حُكم على فانيني Vanini، كما حُكم على معلّمه جيوردانو برونو، وهو أحد متحرّري بداية العصر الكلاسيكيّ، بالموت حرقاً. ألم يُعِد النظر بأزليّة النفس؟

انطلاقاً من سنة 1628 تشكّل مركز جديد للمتحرّرين مع لاموت لوفاييه La Mothe Le Vayer وغاسندي Gassendi: إنه «التحرّر العالم» الذي فقد ديناميّته مع موت غاسندي سنة 1655. لقد كان التحرّر ملاحَقاً ومراقَباً من قبل السلطة الملكيّة، وجماعة القربان المقدّس، وبالرغم من ذلك لم ينطفىء تياره، بل على العكس استمر في إثبات وجوده. توجد آثار مهمّة منه ظهرت سنة 1665 في مسرحيّة («دون جوان») Dom Juan لموليير Molière. ألا تعني قراءة هذا الكتاب رؤية الذين يهزأون من السماء ومن الله؟ أوليست «السماء» التي يُحكى عنها في هذه المسرحيّة هي الله؟ لم يكن يُلفظ اسم الله على المسرح في القرن السّابع عشر مراعاة لآداب السلوك.

«سغاناريل Sganarelle: أقول لك في السرّ إنّ دون جوان، معلّمي، هو أكبر شرّير حملته الأرض، إنه مسعور، وكلب، وشيطان، وتركيّ، وزنديق، لا يؤمن لا بالسماء ولا بجهنّم، ولا بالغول الذئبي، ويمضي حياته كحيوان وحشيّ حقيقيّ، كخنزير أبيقور».

في الفصل الثالث، المشهد الأول، يظهر دون جوان دون شكّ كمتحرّر حقيقي:

«ماذا تظن؟ [...] أعتقد أن مجموع اثنين واثنين هو أربعة، سغاناريل، ومجموع أربعة وأربعة يساوي ثمانية». يجسّد دون جوان التحرّر الملحد، وإعادة النظر في فكرة الله، والتحدّي المستمر لله الذي ليس له سلطة عليه.

إذاً استمرّ الفكر المتحرّر بالرغم من المراقبة والاضطهاد. لكن في نهاية القرن خاصة ومع أزمة الأفكار الأوروبيّة عاد النهج المتحرّر وثبّت أقدامه من جديد. نفي لأزلية النفس، إعادة النظر في فكرة الله، دعوة إلى فكرة الطبيعة، تلك هي المواضيع التي برزت بفضل هذا العقل الذي أصبح اداةً للمعركة والذي جرّب اقتحام كل شيء.

غذّى سانت افرومون وأيضاً نينون دو لانكلو Ninon de Lenclos (1616–1706) التيار المتحرّر. كانت نينون، وهي امرأة مثقّفة ومتحرّرة، تجمع في صالونها الأدبيّ مجتمعاً متحرّراً، وبوصفها من أتباع أبيقور، أعلنت أنّه ليس لها نفس أو على الأقل أنّ هذه الأخيرة مكوّنة من ذرّات تتبدّد عند الموت. أما بالنسبة لسانت افرومون (1615 – 1703) فقد ذهب إلى هولندا، وتعرّف إلى سبينوزا الذي لازمته ذكراه. وجد في سبينوزا المعلّم المؤسّس لافكاره بشكل من الأشكال، هو الذي عاش في الشك، وتاق للعيش بحسب الطبيعة.

لن ننسى خلال عرض مسار التحرّر بيار بايل (1647 – 1706)، وهو متحرّر غير متديّن، وأحد الممثلين المهمّين لأزمة الأفكار الأوروبيّة، ويُعتبر («القاموس التاريخيّ والنقديّ») Le dictionnaire historique et critique (1696) إحدى روائعه. مارس بايل تحليله الناقد على فكرة أزليّة النفس، والدين، والله. هل النفس أزليّة؟ هي كذلك، إلاّ إذا كانت تخصّ المادّة. هل يوجد إله خيّر بالمطلق؟ يجوز، لكن هذا الإله العاقل والخيّر يُسرّ بتعذيب مخلوقاته. إنه شبيه بأمّ فقدت طبيعيّتها، ويعامل الناس بطريقة سيّئة. مع بايل الذي أنكر العجائب، ونزع إلى المذهب الارتيابي، وهزئ بالخرافات، وبهذا الإله الذي يشبه أباً مجرماً، اكتمل مذهب التحرّر، وقد كان لهذا الفيلسوف تأثير عظيم.

سبينوزا: فكرة العقل والطبيعة والنظام

دمّر فكر سبينوزا، أكثر من فكر المتحرّرين، القيم اليهوديّة – المسيحيّة بهدف بناء أفكار جديدة، لأن سبينوزا، وهو تلميذ ديكارت الأكثر إثارة للشبهة، وهو

الفيلسوف الملعون بامتياز، والمثير للاستنكار في نظر معاصريه، كان في الحقيقة، مؤسّس مذهب مبنيّ على العقل أي طريقة معرفة مكوّنة من نظام أفكار ملائمة. بالنسبة لسبينوزا، يتوصّل الإنسان إلى الخلاص عندما يتبع العقل. العقل هو في قلب الأشياء، في قلب فكرة الله التي صارت عقليّة بالكامل. أسقط سبينوزا التحفّظات الديكارتيّة وهي: تطبيق قوانين البلاد وعاداتها، المحافظة باستمرار على الدين واحترامه (بداية القسم الثالث من «مقال حول الطريقة»). كتلميذ لديكارت، دفع سبينوزا بالشكّ المنهجيّ إلى ميادين الدين والأخلاق.

من هو سبينوزا؟ ولد سنة 1632 في أمستردام، وانفصل عن اليهوديّة المتشدّدة مفضّلاً عليها الفلسفة الديكارتيّة. لهذا حُرِم في تموز / يوليو سنة 1656، وطُرِد من الطائفة اليهوديّة في أمستردام. ذهب إلى لاهاي وعمل في تلميع زجاج المناظير ليؤمّن معيشته. صدر له قليل من المؤلفات خلال حياته، وأهمّها سنة 1663 كتاب Principes de la philosophie de Descartes («مبادئ فلسفة ديكارت»)، وسنة 1670 كتاب Traité théologico-politique («بحث لاهوتي سياسي») الذي صدر من دون أن يُذكر اسم المؤلف، بيّن سبينوزا فيه أنّ الدين هو وسيلة لنيل الطاعة، وأنّ التوراة، الكتاب الذي يشبه سائر الكتب، يخضع للنقد التاريخيّ، وأنّ العقل وحده قادر على ضبط أسس الحقّ الطبيعيّ، وعلى التوصل إلى إقامة مدينة حرّة. بالمختصر، أطلق سبينوزا عدداً ضخماً من الطروحات الثوريّة التي صدمت المعاصرين لأنه تعرّض أكثر مما ينبغي للقيم القائمة. توفّي في شباط سنة 1677، وصدر أهم مؤلّف له «الأخلاق» بعد موته.

عرض سبينوزا أساس مذهبه في «الأخلاق». لا يجب أن يختلط علينا الأمر بالنسبة لكلمة «أخلاق» عند سبينوزا: لا تعني بحثاً حول الواجبات، ولا مواعظ خاصة بالخير والشرّ والقيم المتعالية، بل هي نظام يعرض ماهية الإله الحقيقيّ أي الطبيعة Deus sive Natura، الله أو الطبيعة. الله، بالنسبة لسبينوزا، لا يتماهى مع إله اخلاقي يتعالى على العالم بعد أن يكون قد خلقه. وهو ليس بإله شخصي يمكن ان يُصلّى له أو يُتوسّل إليه، هو ليس إله التوراة ولا إله الأناجيل. هو ليس مبدأ

خالقاً، ولا عناية إلهيّة – وهذا بالنسبة لسبينوزا ينتج عن تخيّل بسيط – بل يتماهى مع الطبيعة الواحدة، واللامتناهية. من جهة، تعني الطبيعة ماهيّة لامتناهية، ومن جهة أخرى، تمثّل مجموعة أنماط للواقع يجب درسها بطريقة علميّة. فكرة الطبيعة إذاً عند سبينوزا ثنائيّة: إذا كانت تُردّ إلى مجموعة تفسيرات ميكانيكيّة، فهي تمثّل أيضاً الصّفات اللامتناهية التي بواسطتها يعبّر الله عن ماهيته الأزليّة واللامتناهية.

خلافاً لما قيل، لم ينكر سبينوزا وجود الله؛ على العكس، إنه يراه في كل مكان في الطبيعة: لا يوجد سوى ماهيّة واحدة لامتناهية تتمتّع بصفات لا نهاية لها، والكائنات المتنوّعة الباقية ليست سوى تعابير خاصة بها. من هنا لم يعد الإنسان «مملكة داخل مملكة»: ليس إلاّ مظهراً من مظاهر الطبيعة، ويندرج في نظام الأشياء، في طبيعة ليس فيها شيء عارض، ولا شيء متروك للصدفة. يخضع الإنسان، الذي هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإلهيّة، لضرورة وجود الأشياء.

فكرة الطبيعة هي فكرة أساسيّة ويجب إدماج الإنسان في وسطها: مشروع عبّرت عنه بطريقة واضحة بداية القسم الثالث من كتاب «الأخلاق»:

«الذين كتبوا عن العواطف وإدارة الحياة الإنسانيّة يبدون في غالبيتهم كأنهم يعالجون ليس أشياء طبيعيّة تخضع للقوانين العامة الخاصة بالطبيعة، ولكن أشياء خارج الطبيعة. في الحقيقة، يتراءى لنا أنهم يعتبرون الإنسان في الطبيعة كمملكة داخل مملكة. فهم يعتقدون بالفعل أنّ الإنسان يشوّش نظام الطبيعة بدل أن يتّبعه، وأنّه يتحكم بأفعاله بصورة مطلقة وأن إرادته لا تنبع إلاّ من ذاته. يبحثون إذاً عن سبب العجز وسرعة التقلّب الإنسانيّين، ليس في القدرة المشتركة للطبيعة، بل في عيب ما في الطبيعة الإنسانيّة»(1).

الانطلاق من الطبيعة وتفسير الإنسان بالنسبة لهذه الأخيرة هما هدف سبينوزا الذي يعتبر أن الإنسان لا يتمتّع بأي امتياز: إنه يندرج في نظام الطبيعة، في نظام المسبّبات والنتائج، في الحتميّة الكونيّة، لأنّ الطبيعة تعمل وفق ضرورة أزليّة. إلى جانب فكرة العقل والطبيعة، تفرض فكرة النظام نفسها بوضوح في نظام سبينوزا

(1) Spinoza, *Ethique*, Garnier, t.1, p.241.

الذي يعبّر عن فكرة سلسلة مؤلفة من مسببات ونتائج ملازمة للكلّ الكونيّ.

زعزع «قصر المفاهيم الفخم»، أي كتاب «الأخلاق»، القيم اليهوديّة – المسيحيّة القائمة، وأعاد دمج الإنسان في هذا الإله العقلاني الذي هو الطبيعة. ها هو الإنسان يُبنى في النظام العالميّ. في الوقت ذاته، سقطت فكرة الأعجوبة لأنّ الطبيعة تحافظ على نظام ثابت وأزلي. شكّلت هذه المواضيع المعالجة في كتاب «الأخلاق» وفي كتاب «بحث لاهوتيّ سياسيّ» غذاءً قويّاً بعض الشيء بالنسبة لفكر المعاصرين. حتى بالنسبة لأتباع المذهب الديكارتيّ، كان سبينوزا مثيراً للشبهة، وسيرى فيه مالبرانش «فيلسوفاً كريهاً».

إذا كان ديكارت قد أبرز الإنسان كأنا مفكرة، فإن سبينوزا قد أعاد دمجه في الطبيعة. يمكن الحديث عن «سلسلة» طبيعيّة: تلعب فكرة الطبيعة عند اليونان دوراً مهمّاً جداً، وتحتّل مركزاً أساسيّاً عند برونو (فكرة طبيعة لامتناهية وواحدة)، ثم عند سبينوزا، مع موضوع الكائن الأزلي واللامتناهي الذي نسمّيه الله أو الطبيعة.

مالبرانش: عندما يمتصّ العقل الله

وجد مالبرانش (1638 – 1715) الكاهن الاوراتوري، سنة 1664 في إحدى المكتبات مؤلَّف ديكارت («الإنسان» L'Homme)، واكتشف بإعجاب الفكر الديكارتيّ، وعندئذ تغيّر المنظر الفلسفيّ: جرّب مالبرانش أن يوفّق ما بين النظرة المسيحيّة وفكر أستاذه ديكارت. إن الله ينير كل شيء، ويغيّر كل شيء، ويحرّك كل شيء. إنه العلة الوحيدة الفاعلة: هذه هي النظرية المعروضة في كتاب («البحث عن الحقيقة» La recherche de la vérité (1674 – 1675) وفي كتاب («البحث في الطبيعة والنعمة» Traité de la nature et de la grâce (1680).

إلاّ أن مالبرانش هو أيضاً محدِث يبحث في قوانين الكون؛ لا يجب إذاً أن يختلط علينا الأمر بالنسبة لمعنى «الظرفيّة»، وهي مذهب العلل العرَضيّة، عِلل طبيعيّة ليست إلاّ ظروفاً تسمح بالتعبير عن الإرادة الإلهيّة. إذا كان كل شيء متوقفاً على الله، فهذا الأخير يقوم بعمله ويبني العالم وفق النظام: فهو يترك القوانين العامة

للحركة تعمل من دون أن يتدخّل في تفاصيل عمل العالم، ومن دون أن يعمل بواسطة إرادات خاصة أو تحت تأثير نزوات. إن التأثير المستمرّ في الكون هو علامة ضعف أكثر ممّا هو ظاهرة قدرة حقيقيّة وحكمة. يتماهى الله، الذي يتمتّع بإرادة ثابتة ودائمة، يتماهى تقريباً، في عظمته، مع تكرار التسلسلات وثبات القوانين، بمعنى آخر يتماهى مع نظام الكون العام. من هنا تبعيّة الأعجوبة – التي لا ينكرها مالبرانش – إلى الحتميّة العالميّة.

ألا يتحوّل إله الإواليّة في النهاية إلى طبيعة كما يقول فرديناند ألكييه Ferdinand Alquié؟ ألا ينتهي إله مالبرانش بأن يمتزج مع قوانين العالم؟ بصفته قريباً، في بعض النواحي، من الطبيعة الطبيعية، أليس هو، مثل هذه الأخيرة، أعمى عن ذاتيتنا ورغباتنا؟ ألا يبتعد إلى أقصى حدّ عن الإله الشخصي للفكر اليهوديّ – المسيحيّ؟ إن أعاجيب المسيح والقدّيسين تندرج في قوانين الكون الرياضيّة، ليس هذا فحسب بل إنّ الله نفسه لا يسمعنا. يتغلّب النظام والطبيعة على الجوهر المتعالي الشخصيّ. من المؤكد أن تلاميذ ديكارت أثاروا دائماً الشبهة والاستنكار. لم يخطئ المعاصرون حيال هذا الأمر، وقلقوا من مذهب يمتص فيه العقل كل شيء، بما في ذلك الله: بالإضافة إلى هذا اتهم بوسويه مذهب مالبرانش بالحلوليّة.

«في نظريته حول خلق الحقائق الأزليّة، حفظ ديكارت لله تعاليه، وتجنّب أن يجعله يتدخّل في المعادلات الفيزيائيّة. رفض مالبرانش، كما سبينوزا وليبنيز، مجاراته في هذه النقطة. من هنا ضيّع ما كان عند ديكارت يميّز الله عن الطبيعة. إن إله مالبرانش الذي تمتزج إراداته العامة بقوانين العالم، كما إله سبينوزا وليبنيز، لا يحتفظ حتّى بمعرفة الخاص. هو لا يهتم بكل واحد منّا في فرديّته. لا يسمع صلاتنا. أما عذاباتنا، والمسوخ، والفوضى الظاهرة في العالم، فكلّها تُفسَّر من خلال بساطة الطرق التي اختارها، والتي، بحسب النظام، لم يكن يمكنه عدم اختيارها»[1].

مالبرانش هو من «العقلانيّين» الذين يوسّعون نطاق العقل الذي لا حدود له ويحلّونه في الله. عندما وضع ثقة كبيرة في العقل، لدرجة أنه اخفى الله في داخله،

(1) F. Alquié, *Malebranche*, Seghers, p.27-28.

حضّر مالبرانش لمجيء فولتير Voltaire وصرخاته بخصوص الأعاجيب: عندما نتجرّأ ونفترض أن الله صنع أعاجيب، ألا نكون نشتمه ونلحق به العار؟ أليس معنى ذلك أن نقول له إنّه كائن ضعيف وغير نظاميّ؟

حضّر المتحرّرون، وسبينوزا، ومالبرانش لمجيء أفكار «الأنوار» حيث تتجلّى فيهم روح القرن الثامن عشر.

تطوّر الأفكار السياسيّة: الحقّ، الدّولة

الحق الطبيعي الحديث

يوجد حقّ طبيعيّ قديم، عند اليونان، مطبوع في فكرة الطبيعة. نموذج الحقّ الطبيعي هذا يفرض نفسه عند أفلاطون وعند أرسطو أيضاً. إذا كانت المسيحيّة قد حدّدت مناخاً جديداً للفكر، وربطت الأفكار السياسيّة بالقانون الإلهيّ، إلاّ انه، مع القديس توما، حافظت نظريّة أرسطو الخاصة بالحقّ على أهميّة كبيرة.

في القرن السابع عشر تجدّدت الفكرة القديمة للحق الطبيعي تحت تأثير عوامل معقّدة وأوّلها عوامل علميّة: كما هو معلوم، غيّرت الفيزياء الحديثة تصوّر الطبيعة، واستبدلت الطبيعة المتناهية والنوعيّة بكون هندسيّ، لامتناهٍ، موحّد الخواص. إن الإنسان الذي سيطر على الطبيعة، وتحرر من وصايتها أصبح منذ ذلك الوقت هو المعيار. وظهر عندها الإنسان الحديث، الأنا المفكرة، كمنبع أساسي للقيم والحقّ. من هنا جاءت فكرة الطبيعة الإنسانيّة التي تحلّ غالباً محل الطبيعة كأساس للحقوق.

يعبّر الحقّ الطبيعي الحديث عن انقلاب جذريّ في المعرفة: كان الأقدمون يعودون إلى نظام العالم وهو أساس القيم والحق. أما المحدثون فقد كسروا هذا التصوّر وعادوا إلى الطبيعة الإنسانيّة التي يعتبرونها معيار العدل والحقّ.

مع أنّ هذا الرسم هو صحيح في خطوطه الكبرى، إلاّ أنّه لا ينطبق على مجموع منظّري الحقّ الطبيعيّ الحديث. إذا كان غروتيوس Grotius يرى في هذا الأخير نتاج العقل الإنساني الصحيح، وإذا كان بوفندورف Pufendorf يعود إلى

بناء إنسانيّ للحقّ، فسبينوزا ولوك لا يظهران في هذا الرسم. حتّى مدرسة الحقّ الطبيعي مقسّمة كما أشارت إليه بلاندين كريغل Blandine Kriegel في(«حقوق الإنسان والحقّ الطبيعيّ» Les droits de l'homme et le droit naturel). عندما أدرج الفيلسوف الهولندي الإنسان في سياق الطبيعة، ربط فكرة الحقّ بحاجات البشر الطبيعيّة، وبمفهوم الله أو الطبيعة الذي نحن جزء منه. من هنا يمكن القول إن مدرسة الحقّ الطبيعيّ تنقسم إجمالاً ما بين أتباع ديكارت (الحق متجذّر في العقل الإنساني) وأتباع المذهب الطبيعي الذين يرفضون ثنائيّة الإنسان /الطبيعة.

من جهة ثانية ظهرت في القرن السابع عشر أسباب تاريخيّة: لقد بدت البابويّة عاجزة عن أن تكون حكماً في النزاعات بين الأمم، وسعى رجال القانون إلى حلّ مشكلة الحقّ العالميّ.

إنّ إعادة تعريف النظام العالميّ، والتغيّرات العميقة التي حدثت في المجتمعات الأوروبيّة تلاقت مع فكرة الإنسان سيّد الطبيعة ومالكها ومع موضوع الله أو الطبيعة. من هنا جاء التجدّد في الحقّ الطبيعيّ. لكن سواء أكان الحقّ متجذّراً في الإنسان أم في الطبيعة، فقد تعلمن، وانفصل عن النظام الإلهيّ؛ أنهى بوفندروف ولوك مسار علمنة فكرة الحقّ الذي بدأه غروتيوس في بداية القرن عندما جعل العقل الإنسانيّ مرجعاً للحقّ.

غروتيوس وتجديد الحقّ الطبيعي

مع صدور كتاب («الحقّ في السلم والحرب») De jure belli ac pacis لغروتيوس سنة 1625، ظهرت أولى إشارات المذهب الفكري الحديث.

يُدعى هذا القانونيّ والدبلوماسيّ الهولنديّ (1538 – 1645) في الحقيقة غروت، لكنّه اتّخذ لنفسه اسماً لاتينياً هو غروتيوس. عُيّن عضواً في بعثة إلى فرنسا وهو في سن الرابعة عشرة، لأنه كان يُعتبر «رائعة هولندا». كان ضحيّة النزاعات المدنيّة والدينيّة في هولندا، فاضطّر إلى اللجوء إلى فرنسا حيث ألّف كتابه – الذي أهداه إلى لويس الثالث عشر – في الحقّ الدوليّ، وعرض فيه موضوع أساس الحقّ وأساس

الدّولة.

كيف نشأ الحق؟ ما أصله؟ إنه ليس حقّاً إلهيّاً لأن الشعوب لا تنتمي إلى دين واحد، بل يعود أصله إلى طبيعة الإنسان نفسها. برهن غروتيوس أنّ الحقّ الطبيعيّ قائم في العقل الإنسانيّ العالميّ، وأن الحِكم الصادرة عن الفكر السّويّ هي أساس حقّ طبيعيّ غير قابل للتبدّل، ويجب تمييزه عن الحقّ الوضعيّ الذي يُعتبر صحيحاً من الوجهة التاريخيّة. الحقّ الطبيعيّ عالميّ، ويُطبّق على الشعوب كلّها، ويُحفر في قلب الإنسان. إننا ندخل مع غروتيوس في مجال جديد للحقّ، يتمثّل في مذهب «الحقّ في الطبيعة والناس» الذي يدفع العقل وكذلك التعاطف بين البشر إلى بناء حقّ وإلى احترام قواعد مشتركة. يرتكز إذاً الحقّ الطبيعيّ، كما الدّولة، إلى أسس إنسانيّة، وإلى عقلانيّة، وإلى تعاطف يجمع ما بين الشعوب.

تُبنى الدّولة في الحقيقة وفقاً لقرار إرادي يتّخذه الناس الذين يلتزمون بعقد. بينما لم يكن ماكيافيلي يفصل كليّاً ما بين الدّولة والأمير، اعتبر غروتيوس الدّولة في خاصّيتها، ووجد فيها تعبيراً للسيادة الاجتماعيّة. إنها فكرة الدّولة التعاقديّة التي تكوّنت على هذا الشكل. ارتأى أفراد المجتمع بطريقة إراديّة تسليم السّلطة العامّة إلى سلطة سياديّة. عندما أطلق فكرة حقّ طبيعيّ عالميّ، ونظريّة التعاقد، كان غروتيوس يستبدل إرادة الله بإرادة الإنسان وعقله.

هوبس Hobbes

إضافة إلى أعمال غروتيوس، جاء مؤلَّف هوبس(«المسخ») Le Léviathan سنة 1651 ليؤسس الحقّ الطبيعيّ الحديث. نحن مدينون لهذا الفيلسوف الإنكليزي المادّي الذي شرح («التأمّلات الميتافيزيقيّة») لديكارت، بفكرة قانون طبيعيّ يندرج في حال طبيعيّ يتسم بالصراع والخوف من الموت العنيف.

أعلن هوبس في «المسخ» أن الإنسان هو ذئب بالنسبة للإنسان Homo homini lupus، مما يعني أنّ قانون الإنسان الأقوى هو الذي يسيطر في الحالة الطبيعيّة أي قبل أي مشاركة اجتماعيّة. إن الأنانيّة الإنسانيّة لا حدود

لها، وكذلك وحشيّة الإنسان، ومحاربة الكلّ للكلّ، وشريعة الغاب تميّزان الحالة الأوليّة المجبولة بالعنف والضغينة. هناك في الطبيعة، حيث يتمتّع الإنسان بحريّة مطلقة، حالة حرب دائمة، وحالة تنافسيّة يدخل فيها كل إنسان في صراع حتّى الموت وهدفه أن يتمّ الاعتراف به في تفوّقه، كما يحاول اختبار شعوره بقوّته في نظر الآخرين. أليس المقصود بكل تعبير عن الاحتقار انتزاع الاعتراف بقيمة أكبر للذّات؟

ماذا يعني إذاً الحقّ الطبيعي؟ إنه حرية التحرّك لكل فرد، وقوّة الرغبة الإنسانيّة، والحق الذاتي للفرد الذي يعزّز هذه القدرة ويختبر الخوف من الموت المفاجىء؛ يتآلف الحقّ الطبيعيّ مع الرّغبة اللامحدودة.

«الحقّ الطبيعيّ، الذي درج المؤلّفون على تسميته بالعصارة الطبيعيّة jus naturale، هو حرّية كل فرد باستعمال سلطته الذاتيّة كما يريد للحفاظ على طبيعته الخاصة، أي حياته الخاصة، وبالتالي حقّه في أن يقوم بما يعتبره، بحسب تقديره وفكره الشخصيّين، وسيلة مناسبة لتحقيق هذا الهدف»[1].

يقاس الحقّ الطبيعيّ بالرغبة المستمرّة في اكتساب مزيد من السّلطة. لكن القانون الطبيعيّ يختلف كثيراً عن الحقّ الطبيعيّ، فالقانون الطبيعيّ هو قاعدة عامّة - اكتشفها العقل - يُمنع بموجبها على البشر فعل أي شيء يؤدّي إلى تدمير حياتهم. إنه قانون العقل الذي يقود البشر إلى سلوك عقلانيّ حتميّ: يأمر العقل الإنسان بأن يتخلّى عن حقّه الطبيعيّ - الذي يعني حرية التصرّف من دون عوائق - وأن يتصالح مع الآخرين عن طريق المشاركة. يلعب إذاً القانون الطبيعي للعقل دوراً منظِّماً: يجب وضع حدّ للقتال، للسلطة اللامحدودة، وللخوف من الموت المفاجىء. .

يحل محل الصراع والموت العقد الاجتماعيّ والدّولة؛ وهي حالة من التّنظيم تعقب الفوضى، والحرب، وشريعة الغاب. تضع السلطة السياسيّة (الدّولة) حدّاً لحرب الكلّ ضد الكلّ bellum omnium contra omnes والدولة هي التي تحوّل

(1) T. Hobbes, *Léviathan*, *Sirey*, ch.XIV, p.128.

الحيوان إلى إنسان.

لقد برزت مع هوبس أفكار أساسيّة: فكرة الحقّ الطبيعيّ أي قوّة الرغبة الإنسانيّة، وفكرة القانون الطبيعيّ العقلانيّ الناتجة جزئياً عن الخوف من الموت، وأخيراً فكرة الدّولة التي وجدت انطلاقاً من الحقّ الطبيعيّ ومن العقد. يُعتبر هوبس أحد كبار مؤسّسي الحقّ الطبيعيّ الحديث، هو الذي عرف كيف يميّز بين الحقّ الذاتيّ للفرد وبين قانون الطبيعة.

سبينوزا: الحقّ الطبيعيّ والعقلانيّ

عرض سبينوزا في ثلاثة من كتبه وهي: «البحث اللاهوتيّ السياسيّ» (1670) «والأخلاق» (1677، الذي صدر بعد وفاته) و«البحث السياسيّ»، نظرية فلسفيّة وسياسيّة؛ إنها نظرية الحقّ المتحرّرة من أي بُعد أخلاقيّ، والمرتكزة على رؤية واقعيّة للأشياء.

يدرج سينوزا كما هوبس الحقّ في سياق الطبيعة، ويقيسه بحسب مدى القدرة وقوّة الرغبة. أليس الحقّ الطبيعيّ المرتبط بآليّة الرغبة مساراً لا حدود له؟ إذا كان هوبس قد أدخل قاعدة تضع حدّاً لهذا المدّ الذي ليس له حدود ولا يوقفه شيء، فإنّ سبينوزا قد رفض فكرة العقد الاجتماعيّ الذي بموجبه يتخلّى كل واحد عن حقّه للغير.

إن العقد الإراديّ، عند سبينوزا، يفسح المجال أمام اكتشاف الإنسان لتفوّق المجتمع: يدرك البشر أنهم أكثر حرّية في الدّولة حيث يعيشون وفقاً للقرار الجماعيّ ممّا لو كانوا وحيدين. بعد الحقّ الطبيعيّ اللاشرعيّ يتأكد الحقّ الطبيعيّ والعقلانيّ عندما يدرك البشر فائدة مجتمع ينظّم العلاقات المتبادلة. إنّ الحقّ الطبيعيّ المفهوم بطريقة جيّدة ينسّق رغبات البشر، فالمجتمع، وهو مفيد على كل الأصعدة، لا يُلغي الحقّ الطبيعيّ لكنه يسعى لتوجيه المصالح الخاصّة باتجاه الفائدة العامّة. تقود مجموعة أفراد المجتمعَ المدنيّ نحو الخير العام، آخذة بعين الاعتبار حقّاً طبيعيّاً أصبح يندرج في ديناميّة اجتماعيّة، جماعيّة، وسياسيّة. إن الحقّ الوضعيّ العقلاني هو

امتداد واستكمال للحقّ الطبيعيّ.

من بوفندروف إلى لوك

تاريخان يشيران إلى بروز فكرة الحقّ الطبيعيّ في نهاية القرن السابع عشر، وهما 1672 و1690.

1672: أصدر صموئيل بوفندروف، القانونيّ والفيلسوف الألمانيّ (1632 – 1694) كتاب («في حقّ الطبيعة والبشر») Du droit de la nature et des gens، حيث يميّز بين نطاق الحقّ الطبيعيّ ونطاق الوحي. يدرك بوفندروف الحقّ الطبيعيّ بمعزل عن الله – العناية الذي يحكم الأرض والسماء، ولا ينكر وجود الله بل يُبعده، ويهتمّ ليس بالسماء، بل بالحقّ الطبيعيّ الذي يحكم عالمنا. لم يلبث الحقوقيّ الألمانيّ، الذي كان قد أصبح استاذ قانون في السويد، أن أثار سخط القساوسة السويديين الذين كانوا يريدون طرده من وظيفته نظراً لاستيائهم من هذه العلمنة للحقّ.

بوفندروف كان أول من سمّى القانون الطبيعيّ، وأشار إلى وظيفته في المجتمع السياسيّ: «القانون الطبيعيّ هو الذي يلائم تماماً طبيعة الإنسان العاقلة والاجتماعيّة، ومن دونه لن يقوم بين بني البشر مجتمع مستقيم وآمن»[1].

1690: أصدر جون لوك كتاب («بحث ثان حول الحكم المدني»)، Le deuxième traité du gouvernement civil، حيث ظهر كمدافع عن الليبيراليّة: وُضع العقد الاجتماعيّ في نظره، ليس للقضاء على حقوق الأفراد الموضوعيّة، بل لحماية الحقوق التي سبقت وضعه.

شارك لوك، الذي كان في البدء طبيباً، في الحياة السياسيّة ثم نُفي، وعاش كلاجىء سياسيّ في هولندا من سنة 1683 وحتى 1688. عندما عاد من إنكلترا، أصدر مؤلّفه في السياسة، ويستهلّه بالحالة الطبيعيّة حيث تتساوى الحقوق. إن

(1) Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, G. Kuyper, Amsterdam, 1706, p.102.

الإنسان، وهو الشخص والذّات العاقلة، يمتلك حقّاً طبيعيّاً يرتكز إلى العقلانيّة، ويتمتّع بحقوق موضوعيّة، كحقّ التصرّف بجسده أو حقّ الإقامة في أية بقعة من بقاع الارض... هذا الوضع الطبيعيّ، الذي يحكمه القانون الطبيعيّ، ليس أبداً وضعاً يسوده العنف والوحشيّة، ولا هو وضع تفلّت أو صراع، كما كان يريده هوبس.

مع ذلك تجهل الحالة الطبيعيّة العقوبات ولا تعرف إلاّ العدالة الخاصة، من هنا خطر عدم الأمان الذي يقود البشر إلى تأسيس المجتمع السياسيّ. في هذا الإطار، يشير «بحث ثان حول الحكم المدني» إلى أنّ الهدف الرئيسي للشراكة هو الحفاظ على المُلكيّة. يتنظّم إذاً المجتمع في دولة حقّ هي في خدمة المُلكيّة؛ إنها تولد انطلاقاً من عقد، وتهتمّ براحة البشر وبحقّهم في التملّك، وتؤمّن الديمومة الاقتصاديّة. في الخلاصة، الإنسان الذي له الحقّ بالتملّك، له كذلك الحقّ بحماية ملكيّته، من هنا كان بناء الدّولة التي هي عبارة عن جمعية مالكين.

«إذا كان الإنسان في حالة الطبيعة يتمتّع بهذا القدر من الحرية، وإذا كان السيّد المطلق لشخصه وممتلكاته، ولا يتنازل عن شيء للذين هم أعظم منه، وإذا لم يكن تابعاً لأحد، فلماذا يتنازل عن حريّته؟ لماذا يتنازل عن هذه السلطة كي يخضع لحكم سلطة أخرى ولرقابتها؟ الجواب بديهيّ: حتّى ولو أنه يمتلك حقوقاً كثيرة في الحالة الطبيعيّة، لا يمكنه أن يستمتع بها إلاّ موقّتاً وهي دائماً معرّضة للانتهاك من قبل الغير [...] ممّا يهيئه لتغيير هذا الوضع الذي، ولئن اتّصف بالحرية، إلا أنه يبقى مليئاً بالرعب، ومحفوفاً بمخاطر مستمرّة [...] إن الهدف الرئيسي الذي يجعل البشر يتّحدون في جمهوريات ويخضعون لحكومات هو المحافظة على ملكيّتهم»(1).

مع بوفندروف ولوك، تعلمنت فكرة الحقّ. كان لنتاج لوك بصورة خاصة أثر مهمّ على إعلانَي حقوق الإنسان الأميركيّ (1787) والفرنسيّ (1789) اللذين استوحيا منه. أعلن جون لوك، الذي يرى في الدّولة شكلاً سياسيّاً في خدمة

(1) J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Vrin, p.146.

الحرّيات الفرديّة، مبادئ الحقّ السياسيّ الحديث.

تطوّر الأفكار الأخلاقيّة والجماليّة

كذلك ظهر توجّه لتأكيد استقلال الأفكار الأخلاقيّة عن الدين. هذا ما أشار إليه بيار بايل عندما قال إنّ الملحد الذي يعيش في الفضيلة ليس وحشاً. ارتسمت في نهاية القرن السابع عشر أخلاقيّة جديدة نظّمت حياة الإنسان الجماعيّة. هناك واجبات ضروريّة جداً للمحافظة على المجتمع الإنسانيّ، كما أشار إلى ذلك لوك في («مقالة في الفهم الإنساني») L'essai sur l'entendement humain. أليس المجتمع هو الذي يؤسّس القيم؟

كل شيء بدأ يتغير، الحقّ وكذلك مبادئ الأخلاقيّات التي تحوّلت إلى أخلاقيّات اجتماعيّة. لم يعد يُحكى فقط، في بداية القرن الثامن عشر، عن حقّ طبيعيّ، بل عن الحكم المنبثق من المجتمع والذي يحمل معه مقتضيات وقواعد.

في وسط هذا الغليان الفكريّ ارتسمت جماليّة جديدة. لقد ظهرت في الحقيقة نزعتان:

الأولى التي ورثت مواضيع عقلانيّة كانت مسيطرة في بداية القرن السابع عشر ظهرت في مواجهة الباروك، وتأكدت في مجال الفنون فكرة سلطة العقل الوحيدة والمطلقة. إن وحدة المعرفة العقلانيّة توسعت مع ديكارت لتطال مجال الفن. تدريجيّاً، فرض نفسه مثال جماليّ كلاسيكيّ، مجبول بالوضوح، والاعتدال، والخضوع للقواعد. تعتبر الجماليّة التي تحكم بناء فرساي، وكذلك مؤلفَي بوالو Boileau: («الفن الشعري») L'art poétique (1674) و(«الرسائل») Les épîtres (1669 – 1695) جماليّة العقل الخالص. ما الفن؟ أليس الخضوع للعقلانيّة وللقواعد التي تقود إلى الجميل المثاليّ. أليس هدف البحث الأساسيّ الذي يقوم به الفنان، والرسّام، والمؤلف، هو معرفة الحقّ والجمال؟

«ليس هناك أجمل من الحقّ. الحقّ وحده جدير بالحب.

يجب أن يحكم أينما كان، وحتّى في الحكاية:

لا غاية للكذب اللبق في كل حكاية خياليّة
إلاّ أن يجعل نور الحقيقة يلمع أمام العيون»[1].

يتحوّل الجمال هنا إلى حقيقة، والفن إلى اكتشاف طبيعة مطابقة للعقل. يميل بوالو إلى هذه الفكرة ويتوصّل إلى استبعاد الباروك بصورة جذريّة، في موقف يتوافق مع متطلبات المذهب الكلاسيكيّ: إن جماليّة الباروك والجماليّة العقلانيّة لا تنسجمان:

«معظم الشعراء، يدفعهم جنون الحماسة،
إلى البحث عن الفكرة بعيداً عن الاتّجاه السليم،
يظنون أنهم يقلّلون من قدر ذواتهم
إن هم عبّروا في أشعارهم الغريبة،
عن أفكار مثل أفكار غيرهم.
لنتجنّب الإفراط ولنترك لإيطاليا
الجنون السّاطع الناتج عن هذا اللمعان المزيّف»[2].

إلى جانب هذا المثال الكلاسيكيّ، الذي بموجبه، يوجد جمال مطلق يمكن الوصول إليه عن طريق قواعد عقلانيّة وجهد عقلاني أيضاً، ظهرت نزعات أخرى فقدت بموجبها عبارة «الفن يعادل العقل» أهميّتها.

بدأ يبرز مفهوم الذّوق الذّاتيّ الذي يشدّنا إلى الجمال عن طريق المشاعر– لا عن طريق العقل – وظهرت عندها كلمة ذوق بمعناها الجماليّ وليس كحاسّة مرتبطة بالطعم، بل كملكة قادرة على تمييز الجميل من البشع. منذ عصر النهضة، كان مفهوم الذّوق يتكوّن عبر عمليّة إعادة الاعتبار للذاتيّة، عبر ظهور «الأنا». تبلور هذا المفهوم انطلاقاً من نصف القرن السابع عشر قبل أن يصبح في القرن الثامن عشر نواة الجماليّة. نرى آثاره عند اليسوعي (المتمرّد) بالتازار غراسيان Baltasar Gracian (1601 – 1658).

---

(1) Boileau, *Epîtres*, Epître IX à M. le marquis de Seignelay, Belles Lettres, p.48.

(2) Boileau, *L'Art poétique*, chant I, Bordas, p.47 sq.

في الوقت نفسه الذي تكوّن فيه الذّوق، ارتسمت جماليّة الشعور لا جماليّة العقل. أسّس الكاهن دوبوس Dubos، وهو مؤرّخ وناقد فرنسيّ (1670 – 1742)، نسبية جماليّة في كتابه («أفكار نقديّة حول الشعر والرسم») Réflexions critiques sur la poésie et la peinture. الفن بالنسبة إليه لا يعادل العقل، بل يعادل الولع والشعور، وهما سبّاقان في تذوّق الأعمال الفنيّة. بعيداً عن العقل الخالص، ارتسمت جماليّة الشعور واللذة:

«من بين المواهب كلّها التي تمنح السيطرة على الآخرين، الموهبة الأقوى ليست تفوّق الفكر واستنارة العقل، بل موهبة التأثير على مشاعرهم بحسب مشيئة الفنان، وهذا ما يحصل أساساً عندما يظهر الفنان هو نفسه متأثّراً ومشبعاً بالمشاعر التي يرغب في الإيحاء بها إليهم. إنها موهبة أن يكون الإنسان مثل كاتيلينا قادراً على تمثيل أي دور مطلوب منه، وهذا ما نسمّيه، إذا أردنا، موهبة الممثل القدير»[1].

أكثر من ذلك، ظهر مفهوم للعبقريّة سوف يحتلّ مكانة مركزيّة في الجماليّة الكانطيّة، عندما اعتبر فيلسوف كينيغسبرغ أن العبقريّة تقتلع الفنان المبدع من وضع الحرفيّ، وأن الفنون الجميلة هي فنون أبدعتها عبقريّة الفنان المبدع، المتفرّد والمتوحّد.

ماذا يقول لنا دوبوس Dubos؟ العبقريّة ليست موهبة تقوى بالممارسة العقلانيّة وبتطبيق القواعد، بل هي قدرة تتجاوز القواعد، وهي قوّة طبيعيّة. الفن لا يعني العقل بل التجذّر في الهبات الطبيعيّة للعبقريّة.

«العبقريّة هي استعداد طبيعي لدى الإنسان ليحسن القيام بسهولة ببعض الأمور التي يعجز الآخرون عن القيام بها، حتّى ولو بذلوا مجهوداً كبيراً. إننا نتعلّم القيام بأمور لدينا موهبة تمكّننا من القيام بها بالسهولة نفسها التي نتكلّم بها لغتنا الأم [...] أعتقد أن الموهبة (في الفنون) تعبّر عن تناسق في تركيب أجزاء الدماغ، في تكوين كل واحد منها، كما في نوعيّة الدم التي تؤهّله للتخمّر خلال عمله، بحيث

(1) J.B. Dubos, Réflexions critiques sur la poésie et la peinture, 1re partie, sect. IV, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, p.14.

يعطي دفعاً للقوى التي تخدم وظائف المخيّلة. [...] لا يُنتج التخمّر الجيّد للدم إلاّ أوهاماً غريبة في دماغ مكوّن من أجزاء فاسدة أو منظّمة بشكل سيّئ، وهو، أي الدماغ، غير مؤهّل بالتالي لكي يقدّم للشاعر الطبيعة كما تظهر للبشر»[1].

في وقت لم تكن كلمة جماليّة قد اكتُشفت بعد، ظهرت جماليّة جديدة تتخطّى التعريف الكلاسيكيّ للجمال (نظام وانسجام) وللفنّ من حيث هما عقل. حتّى ولو انتصر غالباً التيار الكلاسيكيّ المُشبع بالقواعد العقلانيّة، إلاّ أنّ جمالية «الأنوار» بدأت تلوح في الأفق.

بالعودة قليلاً إلى القرن السابع عشر، يميّز المراقب نزعتين: من جهة نزعة كلاسيكيّة وعقلانيّة، ومن جهة أخرى نزعة مرتبطة بالعواطف واللذة. أدّى هذا التعارض إلى مناقشات حامية خلال سنوات القرن السابع عشر الأخيرة. صدر سنة 1687 لراهب يسوعيّ، صديق بوالو، وراسين، هو دومينيك بوهور Dominique Bouhours كتاب تحت عنوان: ((«طرق التفكير الصحيح في أعمال الفكر»)) Des manières de bien penser dans les ouvrages de l'esprit[2]. يعالج هذا الكتاب التعارض بين الكلاسيكيّة وجماليّة العاطفة من خلال شخصيّتين: اودوكس الذي يتذوّق الاعتدال، وفيلانت المنفتح على النعومة والعاطفة وحتّى على الفن الباروكي.

لقد طرأ تغيير: إننا نقترب من «عصر الأنوار» المنفتح على الظواهر، والأحداث، والميل الشخصي. لم نعد بعيدين عن ((«بحث عن الجمال»)) Traité du beau (1715)، عن كروساز Crousaz، عن ((«مقالة حول الذّوق»)) L'essai sur le goût 1757، عن مونتسكيو Montesquieu، وعن كتاب بومغارتن وعنوانه ((«جماليّة»)) Æsthetica (1750) حيث تظهر لأول مرّة كلمة جماليّة.

---

(1) J.B. Dubos, op. cit. 2e partie, sect. II Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, p. 173,175.

(2) Cf. Luc Ferry, *Homo æstheticus*, Le livre de poche.

أفكار جديدة موجّهة للإنسانيّة.. السعادة الأرضيّة، التقدّم، التاريخ كعمليّة خلق السعادة الأرضيّة

أحدثت أزمة الأفكار الأوروبيّة، وإعادة النظر، باسم العقل، بمبدأ السيادة، والعلمنة التدريجيّة للمفاهيم، انقلاباً في بانوراما الفكر، ومهّدت للحركة الفكريّة لفلسفة «الأنوار». نشهد في نهاية القرن تمركز الأفكار الكبيرة التي ستقود التاريخ الفكري والسياسي في أوروبّا خلال ثلاثة قرون.

أولى هذه الأفكار هي السعادة الأرضيّة. بعد قرن من الزمن، سيعلن سان – جوست Saint-Just في الجمعيّة التأسيسيّة الوطنية، بتاريخ 3 آذار / مارس 1794، أن السعادة هي فكرة جديدة في أوروبّا. جديدة، صحيح، ابتداءً من ثمانينيات القرن السابع عشر عندما بدأ الشكّ يزعزع بناء الفكر الكلاسيكيّ. برز عندها موضوع هامّ: لا يجب أن يُعهد بالسعادة إلى الحياة الثانية وبدأ الباحثون في علم الأخلاق الجدد يفتّشون عن السعادة في الحاضر. لم تعد كلمة سعادة تعني أفق الرّجاء الخاص بالآخرة، والنعيم الأبدي المرتبط بالمقدّس. لماذا لا نكون سعداء على هذه الأرض، هنا والآن. لنبعد عنّا الشعور المأساويّ الحياتيّ. في الواقع تركّزت فكرة وهي أن السعادة ليست أمراً نسعى وراءه في الآخرة، بل شيئاً نملكه، وخارج هذا التملّك وهذا الحاضر، ليست السعادة سوى كلمة عقيمة. بعد مضيّ قرن من الزمن، ومع الثورة الفرنسيّة، ستترسّخ بقوة فكرة سعادة الشعب المدعو للعيش بكبر وسعادة على هذه الأرض.

الفرد ومذهب الفرديّة

ظهر أيضاً مبدأ الذاتية وقيم الفرديّة بالتمايز عن الإنسان والإنسانويّة. فالفرد هو صورة الإنسان والذّات لكنه لا يتماهى معهما: التكلّم عن فرد معين، يعني التأكيد على الفوارق أو الخصائص التي تميّزه، بينما تعني فكرة الإنسان غالباً ما هو عالميّ. يشكل مؤلّف ليبنيز(«مذهب الجوهر الفرد») La monadologie إعلان

الولادة الفلسفيّة للفرد، كما بيّن ألان رينو Alain Renault[1]. لا يوجد، بحسب ليبنيز، إلاّ جوهريّات monades وهي ماهيّات فرديّة، أي ذرّات حقيقيّة أو عناصر أشياء، ووحدات بسيطة تدخل في المركّبات، وهي حقائق وحيدة، كلّها مختلفة.

إذاً لمفهوم الفرد قصّة طويلة: يشكّل الفكر اليهوديّ–المسيحيّ، والإصلاح الدينيّ، وكالفين، وفلسفة ليبنيز أيضاً مراحل في هذه المسيرة حيث تندرج المحطّات الأساسيّة لديناميّة لها أهميّة كبيرة في حداثتنا وفي فترة ما بعد الحداثة. ضمن هذه الديناميّة، لا يجب أن نستهين بفترة ليبنيز، فالجوهريّات الفرديّة هي عوالم منفصلة لا تُدار إلا من طبيعتها الذاتيّة، ولا تتصل ببعضها البعض حتّى ولو تواجد توافق وانسجام بين الوحدات الجوهريّة. على الصعيد السياسيّ والتاريخيّ، وضع توكفيل Tocqueville نظريّة التفريد هذه التي مهدّت للانقلاب الذي تعيشه حداثتنا.

التقدّم

ظهرت بثبات وقوة أيضاً فكرة التقدّم وهي ليست جديدة، لكنّها بدأت تدخل بقوّة في مجال التطوّر الروحانيّ الإنسانيّ. كتب باسكال: «يجب اعتبار البشر الذين يتعاقبون على مرّ أجيال عديدة كإنسان واحد ما يزال حيّاً، ويتعلّم باستمرار». ظهرت في نهاية القرن السابع عشر فكرة انتقال تدريجيّ للإنسانيّة من الاسوأ إلى الأحسن، وفق تحوّل إيجابيّ، إذ برز موضوع تقدم الحضارة المعاصرة، بفضل مكتسبات العلم والتقنيّة.

هذا هو المعنى العميق لمؤلّف («خصومة الأقدمين والمحدثين») La querelle des Anciens et des Modernes الذي أدخل، ابتداءً من سنة 1687، خيارات وقيماً متناقضة تماماً. يأخذ «المحدثون» وجهة نظر باسكال، ويرون في الإنسانيّة الرجل نفسه الذي يتعلّم بطريقة مستمرّة؛ يقول باسكال في هذا المجال: «من نسمّيهم أقدمين في(«بحث في الفراغ») Traité du vide،

---

(1) *L'ère de l'individu*, NRF – Gallimard.

كانوا حقاً مجدّدين في كل شيء، وكانوا يشكّلون طفولة البشر بالضبط. وبما أننا أضفنا إلى معلوماتهم خبرة الأجيال التي أتت بعدهم، إذاً سنجد فينا هذه العصور القديمة التي نحترمها في الآخرين»[1].

سنة 1687 أعلن المحدثون الحرب: قرأ شارل بيرو Charles Perrault قصيدة يشير فيها إلى أن المحدثين هم أكثر علماً من الأقدمين. من سنة 1688 إلى سنة 1692، أصدر فونتينيل Fontenelle وهو المؤلّف الشهير لكتاب («أحاديث حول تعدّدية العوالم») Entretiens sur la pluralité des mondes، وهو كتاب علم مبسّط، كتاب («استطراد حول الأقدمين والمحدثين») Digression sur les Anciens et les Modernes: عندما تبلغ الإنسانيّة رشدها، تتقدّم باستمرار لأن العلم يفتح مجالاً للتقدّم اللامحدود. بدأ ظهور التغنّي بالعلم كوسيلة للتطوّر، ولتحقيق السعادة حيث اختلط مفهوم العلم بمفهوم السعادة، لأن التطوّر العلميّ، والتقنيّ، والمادّيّ، يؤدّي إلى السيطرة على العمل، وبالتالي إلى إرضاء كل النزعات.

انتهت «خصومة الأقدمين والمحدثين» بانتصار المحدثين، انتصار كان له عظيم الأثر: خرجت فكرة التطوّر من هذه المعركة منتصرة إلى جانب فكرة العلم والعقل. كل عصر يستفيد من العصور التي سبقته، وسوف تنتشر المعلومات والتقنيّات أكثر فأكثر، وتصبح الأرض نعيماً، وترتسم الأراضي الموعودة التي تسحر الأجيال الآتية.

التاريخ

عند نقطة التقاء القرنين السابع عشر والثامن عشر، تنحفر فكرة التاريخ كخلق جماعيّ وتقدُّم، وترتبط بمسألة المسيحيّة.

أسّس جيامباتيستا فيكو Giambatista Vico (1668 – 1744)، الحقوقيّ والفيلسوف الإيطالي، وأستاذ علم البلاغة في جامعة نابولي، فكرة التاريخ كصيرورة

---

(1) Pascal, *Traité du vide*, in : Pascal. Pensées et Opuscules, Hachette, p.81.

جماعيّة لا يمكن اختزالها برواية المؤرّخ. تجد فكرة التاريخ الموحّد جذورها في المسيحيّة، وفي فلسفة ابن خلدون (1332 – 1406) الفيلسوف العربيّ، رائد فلسفة التاريخ. لكن فيكو عمَّق مفهوم قدرة ابتكار عند الإنسان تعبّر عن نفسها في التاريخ: يعطي فيكو الأولويّة لتاريخ الإنسانيّة التي تمرّ من عصور دنيا، مطبوعة بالشعور والخيال، إلى مرحلة عقلانيّة. عندها، يتفوّق العقل، والحريّة السياسيّة، وتتقهقر السلطة. هكذا تركّزت في التاريخ فكرة التطوّر، والخلق الجماعيّ، مما مهّد الطريق لهيغل وماركس. عندما سعى فيكو لوضع قانون التطوّر التاريخيّ الخاص بالأمم وبالفكر الإنسانيّ، آخذاً بعين الاعتبار تطوراً على عدة مراحل، ساهم في بلورة مفهوم لفلسفة التاريخ، مفاده أن التاريخ، الذي يشكّل وحدة متكاملة، يتقدّم حتى نقطة النهاية. إذا كان القديس اغوستينوس قد بنى هذه الرؤية المسيحيّة في («مدينة الله») La cité de Dieu، فإن فيكو قد تخلّى عن التفسير المرتبط بالتوراة، ومن زاوية معيّنة، علْمن هذه المواضيع. استعان فيكو بالصور، والحكايات، والرموز، ليكشف عن التطوّر الإنساني والروحاني. إن أفكار التاريخ الموحّد وأفكار فلسفة التاريخ ستلعب دوراً أساسيّاً قبل أن تبدّد أحداث القرن العشرين بعض الأوهام في مجال التطوّر التاريخي.

خلاصة: عصر جديد لأوروبّا الواحدة

كم من الفتوحات الكبرى للفكر في هذا العصر الذي يصوّر أنه عصر النظام والعقل الكلاسيكيّ، لكنّه يظهر في الحقيقة عصر تغيّرات وتحوّلات متناقضة في أغلب الأحيان. سجّلت المعركة التي عنوانها من أجل توازن جديد وقواعد جديدة قفزة كبيرة إلى الأمام. تزامن حضور الطريقة، والقواعد، والنظام، مع وجود الفكر الباروكي المتفجّر في تحوّلاته الدائمة.

لا يمكن اختزال القرن السابع عشر وأفكاره بصورة بسيطة: إنه عصر ديكارت، وعصر الفن والفكر الباروكيّين، عصر برنيني Bernini وبوسين، عصر الإنسان «كسيّد الطبيعة ومالكها»، وعصر الله الذي هو الطبيعة، وهو العصر الذي يعبّر عن

مذهب طبيعيّ قريب ربّما من المذهب الطبيعيّ اليونانيّ. امتاز القرن السابع عشر بالتنوّع والغزارة، وتألّق فيه المثال الكلاسيكيّ المجبول بالوضوح والاتّزان، إلاّ أنه انتهى على تناقضات وأزمة ولد خلالها فكر الأنوار... سيأتي قريباً عصر الأنوار ويحمل التجدّد الفكري العميق.

مهما يكن، يقود غليان الأفكار إلى الأسس الروحانيّة التي سترتكز عليها العصور الثلاثة القادمة، أقلّه حتّى تساؤلات نهاية القرن العشرين؛ ستتكوّن الحضارة والثقافة انطلاقاً من فكرة الحقّ، وحقوق الإنسان والمواطن، ومن فكرة الأخلاقيّة الاجتماعيّة، وفكرة التاريخ، والسعادة على الأرض، والتطوّر، والعلم. لقد انفتح التطوّر اللامحدود على الإنسانيّة جمعاء.

توضّحت فكرة أوروبّا الموحّدة على مدى القرن السابع عشر. وضع كومينيوس Comenius – اسمه الأصلي جان آموس كومنسكي Jean-Amos Komensky –(1592 – 1670) وهو كاتب تشيكي، مفاهيم إنسانويّة تهدف إلى جمع البشر داخل اتحاد للشعوب. قال:

«نحن الأوروبيّون، علينا أن نعتبر أنفسنا مسافرين جميعاً في مركب واحد» (Praefatio ad Europeos، 1645)[1]. أمّا ليبنيز فحلم بجمع الدول الأوروبيّة. وكما هي الحال دائماً، تتلاقى طرق الفلاسفة وطريق أوروبّا.

تغيّرات أساسيّة حدثت، وكل شيء جاهز لمجيء فولتير Voltaire وروسّو Rousseau وقيام الثورة الفرنسيّة.

(1) Cité in : J.-P Faye, *L'Europe une*, Gallimard, p.51.

-3-

أفكار القرن الثامن عشر

شهد القرن الثامن عشر نشوء أفكار العالم الحديث الأساسيّة داخل أوروبّا التي كانت تسيطر على العالم، وفي فترة تميّزت بالتقدّم الاقتصادي، وترقّي الطبقة البورجوازيّة. بينما كانت هذه الأخيرة تشنّ معركةً تؤمّن من خلالها تفوّقها الاجتماعي، وُلدت كلمات أساسيّة، ومبتكرات غربية خاصة بالثقافة الأوروبيّة.

ما المواضيع الكبرى التي ظهرت؟

أولاً: فكرة الأنوار الطبيعيّة المنبثقة من العقل الذي يقود البشر، ويحمل إليهم النضج والاستقلاليّة. إذا كانت سيطرة العقل في القرن الثامن عشر امتداداً، ولو جزئيّا، لعقلانيّة الفلسفة الكلاسيكيّة، إلا أنها ظهرت مع فارق مهمّ: إنها سيطرة العقل الناقد، الذي ينبذ العقل الميتافيزيقي، ويرتكز على التجربة.

الفكرة الثانية الحاضرة دوماً هي فكرة الطبيعة التي أُعيد لها اعتبارها في القرن الثامن عشر، والتي تعطي إحساساً بأنها عطوفة (روسّو).

الفكرة الثالثة هي فكرة التاريخ: إن القرن الثامن عشر هو قرن التاريخ الذي ظهر على المستويات جميعها: (تاريخ العالم، التاريخ الطبيعيّ...)؛ أخيراً لا يجب أن ننسى التقدّم وهو أساسيّ بالنسبة لكوندورسيه Condorcet.

يجب فهم ماهية الأفكار داخل هذا الإطار العام: تنفصل فكرة الله عن الايمان، لكنها ترتبط بثيما الدين الطبيعيّ. لا ينفصل الفكر العلميّ عن الاختبار، ويتباهى نيوتن بأنه لا يخترع فرضيّات. نشأ حقيقةً علم الجمال بينما ظهرت فكرة الذوق. وينبغي أن لا ننسى فكرة الحقّ والدّولة.

عندما أقام كانط Kant محكمة العقل، وطرح السؤال حول استعمال هذه الملكة ومساحتها وحدودها، كان يختتم عصره ويكمّله، وهو إن لم يكن حقّاً قمّة «الأنوار»، فهو يجسّد تجاوزها.

أخيراً في القرن الثامن عشر، نشهد بوضوح بناء فكرة أوروبّا واحدة. كما تشهد على ذلك نصوص جان جاك روسّو Jean-Jacques Rousseau الشهيرة التي خصّصها للحديث عن مشروع سلام دائم، وظهرت تباشير «جمهوريّة الشعوب» تحت راية فلسفة روسّو، وفولتير أيضاً، وسعى نابوليون إلى أن يجعل من أوروبّا كياناً سياسيّاً.

قرن معقّد وجدّي

صورة القرن الثامن عشر المألوفة هي صورة فترة طيش، وسطحيّة، وسهولة. إلاّ أنه بخلاف الأفكار المتوارثة، تبدو هذه الحقبة معقّدة، وجدّية، ومولعة بالحريّة والعقل. أشار جان ستاروبنسكي Jean Starobinski إلى أنّ أوروبّا القرن التاسع عشر البورجوازيّة هي التي نحتت صورة القرن الثامن عشر الذي تميّز بالأناقة، كما بالسطحيّة، والذي اعتبر ثمرة نوع من الميتولوجيا المتعلّقة بالنظام القديم. ها هي متنزّهات فاتو Watteau، وأبهاء بوشيه Boucher معروضة في مخزن للّوازم، وها هو موزار العبقريّ «الشبيه بالإله» يظهر مع وجه محبّب وجذّاب؛ إنها صورة متصنّعة، بينما كتب هو نفسه: «لا يمرّ يوم لا أفكّر فيه بالموت». بنى القرن التاسع عشر إذاً القرن الثامن عشر الوهميّ والسطحيّ مع سراويل السّاتان، والشعور المستعارة، وأقنعة الذئاب السوداء. تحوّل جوّ العصر إلى تهتّك والحياة إلى احتفال طائش.

«لنُعِد إلى هذا العصر تعقيده، وجدّيته، وميله إلى المبادئ الكبيرة وإلى البدء من الصّفر. إنّه وراء كل مشروعاتنا الحالية، ووراء كل مشاكلنا. فإن كنا مؤرخين: فهو الذي أنتج أو فرض المفهوم الحديث للتاريخ. وإن كنا نتأمل في جوهر الفنون: فهو الذي شهد ولادة فكرة مستقلّة للجماليّة [...] هكذا نبتعد عن الصورة الطائشة للقرن الثامن عشر»[1].

يشكّل هذا القرن حقبة تخمّر فكريّ واجتماعيّ. سوف تبلغ حالة عدم

(1) J. Starobinski, *L'invention de la liberté*, Skira, p.5.

الاستقرار هذه ذروتها مع الثورة الفرنسيّة التي تمثّل فجر عهد جديد، وشروقاً رائعاً حيث يختفي بناء الظّلم القديم.

تخمّرت روح الحريّة وأحياناً انتصرت وحصل ذلك في كل الميادين: الدينيّة، والسياسيّة، والفنيّة... سُمّيت هذه الفترة حيث نشأت الحريّة، وتفجّرت ضدّ كل أشكال الاستبداد أو ضدّ كل السلطات، بعصر الأنوار وارتبطت بفكرة التحرّر من الوصايات جميعها. نعم إن اختبار الحريّة هو الذي طبع هذا العصر بالجدّية أكثر منه بالخفّة، هذا العصر حيث اختلطت ألحان دون جيوفاني القائمة مع الحفلات الفنيّة Fêtes galantes، ومع موسيقى الليل الناعمة Petite musique de nuit. سعت فترة الجدّية والعقل هذه إلى تبديد كتل الظّلال الواسعة التي هيمنت على الواقع وإلى طرح الاسئلة. مثلاً: ما الحقّ؟ ما التقدّم؟ ما الحياة؟ بنت هذه الفترة تصوراً للفكر والتاريخ يرتكز على أسس جديدة.

إن هذا القرن الحامل مشاكل كبرى هو القرن الذي ظهر فيه الجدال الكلامي حول العقل والإيمان واتّخذ مدى واسعاً. قاست المسيحيّة من تهجّمات الفلاسفة، ولم يكن الإكليروس بمنأى عن الهجومات. نادى فولتير بروح التسامح ووقف ضدّ الكهنة، أما ديدرو فقد ثبّت المذهب المادّي. وضع مبادئ أخلاقيّة خاصة بالطبيعة وهذه فكرة أساسيّة من أفكار «الأنوار». أما بالنسبة للثورة الفرنسيّة، ألم تكن تمثّل إعادة نظر كاملة في المقدّس اليهودي- المسيحي الذي ترتكز عليه المَلكيّة؟ من هنا نشأت حركة كاثوليكيّة معاكسة للثورة مع جوزيف دي ميستر Joseph de Maistre بصورة خاصة، الذي عرض في كتابه («أفكار حول فرنسا») Les considérations sur la France سنة 1796 تعارض الإيمان والعقل، وأعلن تعلّقه بالسلطة البابويّة. إذا كانت العقلانيّة قد هاجمت الأساطير والأديان إلاّ أنها وجدت نفسها في مواجهة مع الدفاع الشرس عن مبادئ الكثلكة.

مقاييس العصر الكبرى:عقل، طبيعة، تاريخ، تقدّم، إنسان، إنسانويّة

العقل والأنوار

فكرة «الأنوار»

ليست ظاهرة «الأنوار» ,Lumières, Aufklärung, Enlightment Illuminismo وطنية وخاصّة ومجزّأة فحسب، بل لها طابع أوروبيّ. استُعملت استعارة مماثلة أو قريبة منها في أوروبّا القرن الثامن عشر كلّها، وعرضت لفكرة أساسيّة: إنها فكرة أنوار العقلانيّة الطبيعيّة القادرة على قيادة البشر نحو العلم، والحكمة، والحاملة إليهم النضج والاستقلاليّة. امتازت هذه الحقبة التي تزعزعت من جرّاء أزمة الوعي الأوروبيّ،.بمحاولة لنشر «أنوار العقل». من الفيلسوف؟ هو الذي يتصرّف في كل شيء وفقاً للعقل، وهدفه تبديد ظلمات الجهل. التفلسف يعني إعادة الكرامة إلى العقل. هذا ما أورده كانط في نص شهير في كانون الأول/ ديسمبر 1784 واقترح من خلاله تحديداً «للأنوار».

«ما عصر «الأنوار»؟ إنه خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها. وحالة القصور تعني عدم القدرة على استعمال إدراكه من دون توجيه من الآخرين، قصور هو مسؤول عنه، لأن السبب يكمن ليس فقط في خطأ في الإدراك، بل في افتقار للقدرة على القرار وللجرأة على استعمال العقل من دون توجيه من الآخر. كن شجاعاً واستعمل إدراكك الخاص. هذا هو شعار «الأنوار»»[1].

هذا العصر إذاً مشبع بالإيمان بالعقل، وبنور طبيعي حرّ، ومستقل، يمتاز بالموقف النقدي، والتفحّص الحرّ. ماذا قرّر رجال «الأنوار»؟ أن يكونوا أحراراً، أن ينعتقوا، أن يتوقّفوا عن الخضوع لقانون غريب عنهم: أن يحدّدوا بأنفسهم القانون الذي سيحترمونه. لم تجرِ عمليّة إنتاج الاستقلاليّة تلقائيّاً، ويقول كانط: «هناك صراخ من كل حدب وصوب: لا تفكّروا ! ويقول الضابط: نفّذوا! ويقول الكاهن: آمنوا، ويقول رجال المال: ادفعوا».

(1) Kant, *Réponse à la question : qu'est-ce que « les lumières »*, in : Kant, *La philosophie de l'histoire*, Aubier, p.83.

حتّمت روح عصر «الأنوار» التحرّر من كل الوصايات. لتكن لك الجرأة كي تستعمل ذكاءك الخاص. أعقبت العصور العمياء إرادة الخروج من الطفولة، إرادة التحرّر، إرادة بناءِ الذّات بطريقة إراديّة رغم العوائق. حتى ولو كانت أكثريّة الأفراد تعيش في الخوف من بلوغ هذا التحرّر، يمكن للإنسان أن لا يبقى قاصراً: إننا على الطريق الصحيح. يقول كانط إنه من الطبيعي التمييز بين مستويين: من جهة مستوى العمل حيث يجب أن توضع حدود لحريّة الفكر، ومن جهة أخرى مستوى التفكير والعقل حيث يجب أن تتفوّق إرادة بموجبها لا يبقى الإنسان تحت الوصاية.

العقل والاختبار

كأن العقل، وهو نور طبيعيّ، يذهب لغزو العالم. لكن أول قرار يصدره العقل يبدأ بفعل تواضع: ليس لفلاسفة «الأنوار» ثقة إلاّ بالاختبار. المقصود هو إنارة حياة الإنسان، وتسهيل عمليّة نموّه من دون الخروج عن حدود الواقع. لا تنفصل فكرة العقل، في القرن الثامن عشر، عن الوقائع: ظهر هنا مفهوم مهمّ كانت تحضّر له أزمة الوعي الأوروبيّ الكبرى، مع اهتمامها بالملموس والواقع. تجدر الإشارة إلى أن فكر الأنوار لا يتابع حقيقة الخطّ الذي رسمه الاندفاع العقلانيّ للفكر الكلاسيكيّ. سيكتشف الفكر إذاً ميدان الظواهر ويتخلّى قليلاً أو كثيراً عن وظيفته الميتافيزيقيّة.

ألا تشكّل الماهية، والجوهر، والصورة، والفكرة غالباً موضوع العقل الميتافيزيقي. ألا تعني الميتافيزيقا علم الكائن بصفته كائناً؟ لقد هوجم مفهوم العقل الميتافيزيقيّ في القرن الثامن عشر من قبل العقل الناقد، فكانت نهاية الميتافيزيقا الكلاسيكيّة.

يوصف القرن الثامن عشر بالتجريبي لأنه عصر الوقائع. تباهى نيوتن بأنه لا ينحت فرضيّات؛ ولوك المفكّر الذي كان مرجعية الأنوار، والذي توفّي سنة 1704، كان متمسّكاً بالأحداث فقط لا بغيرها، بمعطيات الاختبار، مصدر العلم الوحيد.

خلافاً لديكارت الذي اعتبر الأفكار الخاصّة بالرياضيات وتلك الخاصة بالله موجودة بالفطرة، كان لوك يربط كل معرفة بالإحساس. هكذا تبلورت مع لوك فكرة عقلانيّة مرتبطة بالملاحظة. ما العقل في هذا الأفق الذي سيهيمن على قسم كبير من القرن الثامن عشر؟ إنه ملكة مجرّدة من كل طابع فطريّ، تتكوّن عندما يكون نشاطنا الداخلي يعمل على المعطيات الملموسة.

تحوّل العقلانيّة إلى فعل وعمل

لم يعد العقل يعني مجموع الأفكار الفطريّة (ديكارت) ليختلط مع نشاط يعمل على مواد ملموسة. «طغى تحديد العقل كشيء مكتسب على تحديده كشيء ممتلك [...]. فهو ليس تعبيراً عن كيان، بل تعبير عن فعل»[1].

عندما تتحوّل العقلانيّة إلى فعل وعمل، يظهر عندها بوضوح الميل إلى المحسوس. يهتم فكر «الأنوار» بالتقنيّات، بالحياة اليوميّة، وبالتجارب العلميّة. لا يمكن فصل أنوار العلم عن مختبرات الفيزياء أو الكيمياء، بل وأيضاً عن المعشبيّات. بالاختصار، لا ينفصل البحث عن النظم العلميّة.

الفيلسوف، تجسيد للعقل

يجسّد الفيلسوف، وهو النموذج الجديد للإنسانيّة في القرن الثامن عشر، العقل الذي يحرّكه، ويؤلّف جزءاً لا يتجزأ من ماهيته. «العقل بالنسبة للفيلسوف هو كالنعمة بالنسبة للمسيحيّ. تُمكّن النعمة المسيحيّ من العمل كما يمكّن العقل الفيلسوف من التفكير»[2].

الفيلسوف هو أولاً إنسان يتصرّف في كل شيء وفقاً للعقل، ويتقبّل كل رأي باسم هذا الأخير. هذه هي صورة كبيرة لإنسان القرن الثامن عشر الذي أعقب إنسان القرن السابع عشر «المتأدّب». لقد تغيّر المثال الإنسانيّ: في العصور القديمة

(1) E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Agora – Presses Pocket, p.52-53.

(2) D'Alembert et Diderot, *Encyclopédie*, art. Philosophe, F. Frommann Verlag, 1966, vol.12, p.509.

اليونانيّة – الرومانيّة كان الحكيم، وفي القرون الوسطى كان القدّيس، وفي النهضة كان الإنسانويّ، وفي القرن السابع عشر الرجل المتأدّب، وفي القرن الثامن عشر الفيلسوف الذي لا يمّت بصلة إلى الميتافيزيقيّ: إنه يجسّد طريقة عمليّة مرجعها العقلانيّة. الميتافيزيقيّ «متخصّص في السُحب»، أما الفيلسوف فهو «مفكّر ملتزم» يحرّكه العقل العالميّ والفكر العقلانيّ الفاحص. لا يعتبر الفيلسوف نفسه معزولاً عن العالم، على العكس، إنه يعمل باسم العقل وحقوقه. هكذا ناضل الفلاسفة ضدّ التعصّب وعدم التسامح. عمل فولتير جاهداً لإعادة الاعتبار لكالاس الذي فُسخ حيّاً على الدولاب سنة 1762. ندّد بالتعصّب، ودافع عن كل قضايا العقل. معركة الفلاسفة في القرن الثامن عشر أو سلطة العقل الذي يوجّه العالم هي معركة التاريخ والسياسة.

كلمة «فلاسفة» تعني إذاً، خلال عصر الأنوار، مجموعة المفكّرين أو الأدباء مناصري العقل والأنوار الذين يستعملون فكرهم النقديّ، ولا يوفّرون لا الكنيسة ولا المَلكية المطلقة.

فكرة الطبيعة

تهافت مكننة الطبيعة

الطبيعة هي، إلى جانب العقل والاختبار، كلمة أساسيّة في نظر الأنوار. استعادت الطبيعة قيمتها كقوّة حياة ونموّ ديناميّة. تقهقرت الفكرة الديكارتيّة للطبيعة المفهومة بطريقة ميكانيكيّة، بينما ظهرت فكرة جديدة. هذا العصر هو مُعادٍ للديكارتيّة: إنه لا يستبدل فقط المذهب الفطريّ بالمذهب التجريبيّ، بل يرفض الصيغة الديكارتيّة الخاصة بالطبيعة. لقد مكنن ديكارت وعلم القرن السابع عشر الطبيعة، ورأيا في المدى موضوع العلم الفيزيائيّ. اختفت مع غاليليه وديكارت الفكرة الأصليّة للطبيعة، هذا المفهوم الخاص بقوة موجودة في كل زمان ومكان، دائمة الحضور، لتحل محلّها رؤية ميكانيكيّة.

كان الفكر الأوروبيّ يدّعي في بداية القرن الثامن عشر أنه ما زال ديكارتيّاً، ذلك

ان الرؤيا الميكانيكيّة للطبيعة التي لم تسقط ابداً في التحجّر، قد أثبتت ديناميّتها. في فجر القرن الثامن عشر، غالباً ما كان الإدراك يجد في الطبيعة الفضاء المتجانس الخاص بعلم الهندسة. تدريجيّاً، أزيح ديكارت كشخص مزعج. فإن كان قد أعطى الفكر طرائق صحيحة، إلا أنه جعل من الواقع مادّة جافة، وأفقد الطبيعة روحها وشخصيتها، وبالتالي فلا عجب أن تتفجّر الطبيعة إلى أجزاء، بحسب ما تشير إليه الأنسيكلوبيديا؛ وتُعتبر مقالة الطبيعة معبّرة جداً، لأنها لم تجد في كلمة الطبيعة سوى لفظة غامضة. لهذا يُطلب الرجوع إلى مقالة «السبب» أو إلى مقالة «الماهيّة». تتفجّر فكرة الطبيعة من خلال اختزالها في حركية آليّة. ها هي الإلهة القديمة تصبح مقتصرة على مجموعة عبارات رياضيّة وفي النهاية تصبح لا شيء: هذه هي الخلاصة النهائيّة للآليّة، هذه الآلة التي تسحق الطبيعة وتغيّر خصائصها. تمجيد الإنسان وتخفيض قيمة الطبيعة، هذا ما انتهى إليه المذهب الديكارتيّ.

«عندما يُحكى عن فعل الطبيعة، لم يعد يُقصد بهذا سوى فعل الأجسام بعضها في البعض الآخر، طبقاً لقوانين الحركة التي أرساها الخالق.

هذا هو معنى هذه الكلمة التي تشير بطريقة مختصرة إلى فعل الأجسام والذي يمكن التعبير عنه بصورة أفضل عن طريق استعمال عبارة الحركيّة الآليّة للاجسام»[1].

الطبيعة أو نداء إحساس معطاء

كيف يمكن الاكتفاء بهذه الطبيعة التي أصبحت لا شيء، بهذه الإواليّة الخالصة، بهذه الطبيعة التي تفتقر إلى المأساة والحياة؟ لا يمكن للفكر الأوروبّيّ أن يكتفي بطبيعة مجزّأة إلى ظواهر لا وزن لها، وبمجموعة بسيطة من القوانين. إنها تجربة مخيّبة للآمال يعيشها الإنسان الذي يطالب بإعادة القيمة إلى فكرة الطبيعة، لأن الأفكار لا تتحوّل مطلقاً إلى إنشاءات فكريّة ولا إلى صروح مجرّدة: بخلاف

(1) D'Alembert et Diderot, *Encyclopédie*, art. Nature, F. Frommann Verlag, 1996, vol 11, p.41.

المفاهيم، تجسّد الأفكار شحنات عاطفيّة قويّة، وتتلوّن بالايجابيّ والسلبيّ. إذا عبّر المفهوم عن الفهم البارد، ارتبطت الفكرة بعقلانيّة انفعاليّة أو عاطفيّة، كما تشير إليه مغامرات فكرة الطبيعة في القرن الثامن عشر. لا تعبّر الفكرة فقط عن مغزى يدور حول ما هو موجود، بل عمّا سوف يكون، عمّا يناسب النفوس، وتعبّر كذلك عن المدّ العاطفيّ الذي يسمح لهذه النفوس بالعيش والموت ؛ إنها تعقلن غالباً نواةً خاصةً بمقاربة غير عقلانيّة.

يستعيد القسم الثاني من القرن الثامن عشر مفهوماً قويّاً للطبيعة. لنتذكر أصل الكلمة: طبيعة تعني في اللاتينيّة ولادة، وكانت تعني في السابق الخلق والنموّ. في اللغة اليونانيّة، هناك معنى قريب، لأن كلمة طبيعة تعني قدرة على النموّ ملازمة للأشياء. كيف السبيل إذاً لمحو مفهوم النموّ التلقائي للواقع؟ كيف السبيل إلى إغفال فكرة شائعة في العصور القديمة وعزيزة على النفوس بصورة عامة، وهي أن الطبيعة تعني الوجود الحيّ الواسع؟ تظهر هنا جذور عاطفيّة لفكرة الطبيعة، هذا الوجود الحيّ، هذه الأمّ، هذا المكان المطبوع بالسحر والاتّحاد. كيف السبيل إلى اقتلاع هذا اللاوعي الذي يتسلّل إلى العلم والأفكار؟

الطبيعة؟ أمّ، إلهة، مرشد لطيف، تشرّع أبواب سبيل سعادة صافية لا غموض فيها. بين سنة 1715 وسنة 1755، وفي أيام ماريفو Marivaux ومونتسكيو Montesquieu، كان المفكّرون يمنحون الطبيعة ثقة مطلقة. وكانت فكرة الطبيعة مفهوماً «مغبطاً» نوعاً ما. ترسّخت فكرة حياة أخلاقيّة طبيعيّة، كردّ على تشاؤم العصر السابق المتأثّر بالنماذج الصارمة، الصادرة عن الحركة الجنسينيّة: لقد ذكّرت المركيزة دو لامبير (1647 – 1733) التي ترأست صالوناً أدبياً مشهوراً كان يتردّد إليه فينلون Fénelon، مونتسكيو وماريفو، أن الأخلاق ليست إلاّ عملاً من أعمال الطبيعة. «كان صوت الطبيعة» في ذلك الوقت يدوّي كنداء إحساس معطاء.

إذاً في النصف الأول من القرن الثامن عشر، ارتبطت فكرة الطبيعة بصورة شموليّة، بتفاؤليّة منشّطة ومحرّرة. وإن كانت قد اجتاحت الأخلاق، فقد اختلطت ايضاً بالطبّ، والدّين، والسياسة: أعطت الطبيعة السعادة والفضيلة. أُعيد إليها

اعتبارها، واسترجعت حقوقها التي كانت مهدّدة من قِبل العصر الكلاسيكيّ. تفتّح مفهوم «المتوحّش الطيّب» معلناً ظهور النموذج الجديد للطبيعة.

«الطبيعة الأمّ» عند ديدرو

أصبحت الطبيعة بعد سنة 1750 أمّاً تتميّز بالخصوبة. ظهر مفهوم «الأمّ الطبيعة» بقوّة عند ديدرو وروسّو: أصبحت كلمة طبيعة طلسماً يثير حماسة المفكّرين. إنها تعني قدرة راعية وحامية: «يا طبيعتي، يا أمّي، ها أنا في حمايتك وحدها» هكذا هتف روسو بعد ديدرو.

خلال حياته، أحبّ ديدرو الأمّ الطبيعة، كما أشار إلى ذلك لونوبل Lenoble في(«تاريخ فكرة الطبيعة») Histoire de l'idée de nature بعكس ساد Sade الذي كان يرى فيها الأمّ الشرّيرة، والفاسدة. بينما كان ديدرو يرى في الطبيعة نبعاً خصباً ومولّداً للحماس، وأساساً للحقائق، وتحمل في جوفها كل ما هو جيّد، ربط ساد الطبيعة بالموت: «نعم، أكره الطبيعة. أكرهها لأنني أعرفها جيّداً. عندما عرفت أسرارها المريعة[...]، شعرت بلذّة لا توصف بنقل فظاعاتها [...] مبدأ حياة الكائنات كلّها ليس إلاّ مبدأ الموت؛ نستقبلهما ونغذيهما في ذواتنا، معاً وفي الوقت نفسه»(1).

روسّو والمذهب الطبيعيّ

روسّو، هو أيضاً مغرم بالطبيعة. قبل شاتوبريان، عظّم سر الطبيعة التي أصبحت ممجّدة، ومنسجمة مع الإنسان، وتمثّل «صديقته الحنونة» ورفيقته الصالحة والمحبّة. لم نعد بعيدين عن أبيات ريمبو Rimbaud التي يقول فيها: «بفضل الطبيعة، أنا سعيد كما لو أني مع امرأة».

لكن الطبيعة التي شكّلت في البدء موضوع الخيال والحواس، ظهرت أيضاً كدعوة للتشريع وكمبدأ حقيقة. بعد الشعور بالطبيعة تأتي فكرة الطبيعة، النموذج

(1) Sade, *La Nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu*, 10/18 – UGE, p.481sq.

والمثال. من هنا النظرية المشهورة التي أطلقها جان جاك روسّو: الإنسان حرّ وسعيد في الطبيعة؛ عندما تتغيّر طبيعته يلاقي الشر الاجتماعيّ والتاريخيّ. العلوم والفنون تفسد السعادة الأصليّة المرتبطة بالطبيعة، وتبعد الإنسان عن ذاته وعن القوّة الوصيّة التي تحميه. إن هدف المفكّر يكمن في إعادة خلق الإنسان الطبيعيّ، وفي الوصول إلى تصوّر أكثر طبيعيّة للتربية والمجتمع، والحياة العامّة. ما المقصود؟ المقصود احترام دائم للطبيعة، هذه البنية المنظّمة، مبدأ الحقّ هذا الذي ذكره روسّو في كتابه(«مقال حول أصل وأسس التفاوت بين البشر») Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes:

«أيها الإنسان، من أي منطقة كنت، ومهما كانت آراؤك، اسمع: هذه هي قصتك التي بدا لي أني اقرأها، ليس في كتب أمثالك الكذّابين، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبداً. كل ما يتأتّى منها حقّ. ولن يكون هناك باطل إلاّ ما أكون قد أضفته مني عن غير قصد. الأزمنة التي سأتكلّم عنها أصبحت بعيدة جدّاً: لقد تغيّرتَ كثيراً بالنسبة لما كنتَ عليه»[1].

تلعب فكرة الطبيعة إذاً دوراً منظّماً: الهدف هو إعادة إحياء الإنسان الطبيعيّ. المقصود هنا هو «إعادة خلق» لا عودة إلى الطبيعيّ، لأن روسّو لم يعتقد أبداً أنه يمكن محو ماضي الإنسان والعودة إلى الوراء. في («إميل») L'Emile (1762) تتأكد التربية كأمر طبيعيّ اذ تقتدي بالطبيعة ولا تحوّل الولد إلى إنسان ناضج قبل أوانه، وينطبق هذا المفهوم الطبيعيّ نفسه على المجتمع في كتاب («في العقد الاجتماعي»)Du contrat social.

لم يكن العصر يطلب أكثر من سماع صوت روسو وأنشودة الطبيعة هذه. طبعت هذه العودة الحماسيّة نحو الطبيعة القرن الثامن عشر المشرف على نهايته. لم يأت روسّو بفكرة الطبيعة فقط، بل بروحيّة الطبيعة التي ستؤثر بالعمق في التربية والثورة. روسّو زعزع العواطف والأفكار أكثر مما فعله فولتير. بينما هزّ كتاب

(1) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in : *Rousseau Œuvres complètes*, t. III. Ecrits politiques, Pléiade – Gallimard, p.133.

«إميل» الأمهات اللواتي بدأن يربّين اولادهن وفقاً لمبادئه، ألهم كتاب «في العقد الاجتماعي» الثوّار روحاً ثوريّة.

استعادت إذن فكرة الطبيعة حيويتها في القرن الثامن عشر: ستعود للظهور في الأخلاقيّات وفي الدّين أيضاً. هي في كل مكان وتجتاح كل شيء. يسمح قانونها الناجع ببناء مدينة البشر. حتى في المجال الاقتصاديّ، اعتبرت الطبيعة نموذجاً كما أشارت إليه المدرسة الفيزيوقراطيّة التي تشيد بقدرة الطبيعة الكليّة وتمجّدها. يؤمن فرنسوا كينيه François Quesnay (1694 – 1774) مؤسّس المدرسة الفيزيوقراطيّة، بنظام طبيعي أراده الله، ومهمّة الملك هي المحافظة عليه. العمل في الأرض يشكّل أساس كل ثروة.

كلمة طبيعة، المتعدّدة المعاني، هي أساس التفكير وأساس الأفكار في القرن الثامن عشر.

فكرة التاريخ

العالم التاريخيّ الشامل: الأرض، الأحياء، البشر

في القرن الثامن عشر هناك كلمة سحريّة أخرى غير الطبيعة، انها كلمة تاريخ. إنه عصر التاريخ حيث تتبلور نظريّة التاريخ على كل الصّعد، ليس فقط على صعيد الإنسانيّة، مع فيكو، بل في مجال التاريخ الطبيعيّ، وفي مجال الأرض... غزت فكرة العالم التاريخيّ كل الميادين، وراحت فكرة الصيرورة تفرض نفسها في عالم الطبيعة وعالم الفكر. جاء القرن الثامن عشر، ووضعت الثقافة الأوروبيّة فكرة التاريخ ليس في قطاع معيّن، بل في مجمل مساحات المعرفة المحكومة بهذا المفهوم الشامل. وابتداءً من هنا صار التسلسل الزمنيّ المبدأ الناظم في كل الميادين: الأرض لها تاريخها، وكذلك الأحياء، والأفكار، والفلسفة... دخل عندها القرن الثامن عشر في أجواء صيرورة التاريخ.

إلاّ أن الرومنسيّة التي أعقبت عصر «الأنوار» أنكرت تاريخيّة القرن الثامن عشر. هذه الفكرة تفتقر لأيّ أساس كما لاحظ كاسيرير Cassirer، لأن الكلمة

الرئيسيّة بالنسبة للأنوار، إلى جانب العقل والطبيعة كانت التاريخ، وكانت مسائل الطبيعة والتاريخ تشكّل وحدة متكاملة في تلك الأيام.

«هذه الفكرة الشائعة جداً، وهي أن القرن الثامن عشر هو «لا تاريخيّ»، هي بحدّ ذاتها فكرة ليس لها أساس تاريخيّ: ليست سوى كلمة مرور أو شعار أطلقه الرومنسيّون ضدّ فلسفة الأنوار. بقي المذهب الرومنسيّ بالنسبة للجيل الذي سبقه، وجيل آبائه مصاباً «بعمى تاريخيّ». لم يهتمّ مطلقاً بأخذ المقاس التاريخيّ وفقاً لمعاييره الخاصة كما جاء في عصر الأنوار»[1].

تاريخ الأرض

كانت فكرة التاريخ في ذلك الوقت تشبه قوّة تتحرّك في كل الاتجاهات: اهتمّت أولاً بالأرض وبأزمنة الطبيعة.

أن يكون للأرض تاريخ وأن يكون للجبال عمر، هذا ليس بشيء أكيد، وهذا يصطدم بعدد كبير من الأفكار التابعة للمذهب المدرسيّ، والموروثة من القرون الوسطى، وكذلك بمفاهيم لاهوتيّة أو شبه لاهوتيّة. لم تكن طريقة المراقبة الدقيقة، والتي يجب أن تكون القاعدة في علم طبقات الأرض – علم موضوعه تاريخ الكرة الأرضيّة – مطبّقة من قبل أي من العلماء. كم هي طويلة المسافة التي يجب اجتيازها قبل الوصول بكل وضوح إلى مفهوم تاريخ الأرض هذا! حتى فولتير سنة 1746 كان له موقف سلبي من هذا الموضوع. لقد فاتته فكرة قانون تاريخي خاص بالكرة الأرضيّة وتطوّرها: كان يعطي الأولويّة لتصوّر ثابت للكرة الأرضيّة.

«لا يوجد إذاً أي نظام يمكنه أن يعطي صوابيّة لهذه الفكرة السائدة، وهي أنّ أرضنا قد تغيّر وجهها، وأنّ المحيط غمر زمناً طويلاً الأرض المأهولة، وأنّ الناس عاشوا في الماضي في المكان الذي تتواجد فيه اليوم خنازير البحر والحيتان. ليس هناك شيء من الذي ينمو أو الذي هو حيّ قد تغيّر؛ بقيت كل الأجناس كما هي. قد يكون غريباً أن تحتفظ حبّة الدخن بطبيعتها إلى الأبد، وأن تغيّر الكرة الأرضيّة

(1) E. Cassirer, *La philosophie des lumières*, Agora – Presses Pocket, p.263 – 264.

بكاملها طبيعتها»[1].

لكن مهما بلغ عمى فولتير - الذي استعان بفكرة تاريخ الحضارة وتوصّل إلى فلسفة للتاريخ، دون أن يفهم موضوع تطوّر الكرة الأرضيّة - فإن مفهوم تاريخ الأرض حقّق تقدّماً وتبلور منذ بداية القرن الثامن عشر: سنة 1718 اكتشف أ. دو جوسيو A. de Jussieu (1686 - 1758) على حجارة في منطقة ليون، آثار نباتات غريبة، ورأى البرهان على أن تلك المنطقة كان يغمرها البحر. سنة 1719 اقترحت أكاديميّة بوردو درس الموضوع التالي: «تاريخ الأرض وتاريخ كل التغيّرات العامة والخاصة التي حصلت فيها». هناك أمثلة عديدة يمكن إيرادها.

إلا أن فكرة تاريخ الكرة الأرضية اصطدمت بمفهوم سفر التكوين، وينبغي انتظار بوفون Buffon كي تتحرّر الجيولوجيا من النص التوراتيّ: خلق الله العالم في ستة أيام، وخلقه لمرة واحدة. كيف السبيل إلى معارضة التوراة ورواياتها؟ سنة 1749، وفي كتابه («نظريّة الأرض») Théorie de la terre أسبغ بوفون شرعيّة على الجيولوجيا: أعطى للأرض عمراً: 74000 سنة بدل 6000 أعطاها إياها اللاهوتيّون، وأبرز ايضاً فكرة تطوّر الكرة الأرضيّة. سنة 1751 أدانت السوربون منشورة بوفون.

سنة 1778 مع («أزمنة الطبيعة») Les époques de la nature، لم يكتفِ بوفون بتأكيد موضوع التطوّر في الزمان، بل حدّد سبعة أزمنة في تاريخ الأرض التي، بنظره، تتغيّر وتتطوّر عبر الزمن. ومنذ ذلك الوقت، أصبحت تقلبات الماضي هي التي تضيء صيرورة الكرة الأرضيّة: أظهر بوفون إن الأرض اتّخذت شيئاً فشيئاً شكلها الحالي، مستنداً إلى وجود طبقات رسوبيّة. عندما فتّش في «أرشيفات العالم» توصّل بوفون إلى فكرة تغيّرات فيزيائيّة وهو بذلك وضع أسس قواعد الجيولوجيا الحديثة من خلال مفهوم التغيّرات أو الكوارث التي تحدث في الزمن. يخضع تكوّن الأرض إلى مسارات طبيعيّة وعندها لا تعود الجيولوجيا في خدمة اللاّهوت. صدم

---

(1) Voltaire, *Dissertation sur les changements arrivés à notre globe*, in : *Mélanges de littérature*, t. 1, in : *Œuvres*, Ed. Cramer et Baudin, 1775, t.33, p.29.

هذا المؤمنين بالتوراة، هم الذين يعتبرون أن الخلق يعود إلى حوالي 6000 سنة...

«كما تتمّ في التاريخ المدنيّ مراجعة العناوين، ويتم البحث عن ميداليات تذكاريّة، وقراءة منقوشات قديمة، لتحديد تواريخ الثورات الإنسانيّة، ولتعيين تواريخ الأحداث الأخلاقيّة، كذلك في التاريخ الطبيعيّ، يجب مراجعة أرشيف العالم، واستخراج المعالم القديمة من جوف الأرض، وتجميع بقاياها، وحشد كل القرائن الخاصة بالتغيّرات الفيزيائية التي يمكنها أن تعود بنا إلى عصور الطبيعة [...] إذا أمكننا إحاطتها من كل جوانبها، لا يمكننا عندئذ الشكّ بأنها اليوم مختلفة تماماً عمّا كانت عليه في البدء، وعمّا آلت إليه مع مرور الأزمنة: هذه التغيّرات المتنوعة هي التي نسمّيها عصور الطبيعة»[1].

بعد عشر سنوات أدخل السكوتلندي جايمس هوتون James Hutton (ادنبورغ 1726 – 1797) هو أيضاً مفهوم التاريخ إلى علم الأرض، وأصدر («نظريّة الأرض») Theory of the earth التي برهن فيها أن التغيّرات الكبيرة التي تحدث في الأرض تتأتّى من حوادث طبيعية تحصل خلال زمن طويل للغاية، وذكر أيضاً أن التآكل عنصر مهم جداً.

أسّس اذاً أتباع المذهب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر الجيولوجيا كعلم تاريخ الكرة الأرضيّة.

تاريخ الكائنات الحيّة

استشفّ ليبنيز، الذي كان حساساً بالنسبة لديناميّة الطبيعة، نظرية التطوّر وفكرة تاريخ الكائنات الحيّة. في كون ليبنيز المتحرّك، تبدو صيرورة الأجناس ممكنة. كتب في («المقالات الجديدة») Les nouveaux essais: «ربما في وقت قريب وفي مكان ما من الكون، هناك أجناس حيوانات أكثر عرضة، أو كانت أكثر عرضة، أو ستصبح أكثر عرضة للتغيّر عمّا هي عليه الآن بيننا». حلّت إذن فكرة

(1) Buffon, *Des époques de la nature*, Premier discours, Editions rationalistes, 1971, p.3, 4.

التدرّج محل تراتبيّة الأشكال والماهيّات عند أرسطو. لكن القرن الثامن عشر هو الذي أكّد بوضوح فكرة تاريخ خاص بالأجناس الحيّة.

سنة 1744 كتب موبرتوي Maupertuis وهو عالم بالطبيعيّات وفيلسوف فرنسيّ (1698 – 1759) («بحث حول زنجي أبيض» Dissertation sur un nègre blanc): المقصود زنجي أبيض ولد في باريس من أبوين أسودين. استند موبرتوي ليس فقط إلى وحدة أصل الأجناس بل إلى وجود تغاير وراثي يحدث ويختفي مع الأجيال. لم يعد من المحرَّم الاعتقاد بأن الأجناس ليست ثابتة بل تتغيّر ولها تاريخ. ألا يمكننا أن نتصوّر مجيء جنس جديد من الزنوج البيض؟ ثبات الأجناس؟ إنها فكرة بدأت تتراجع عندما دفع موبرتوي بتحاليله في اتّجاه معاكس لمعطيات الوحي والتوراة. ألا تظهر الآن أجناس كلاب، وحمام، ونغران ولم تكن في الطبيعة من قبل. هذا ما أورده موبرتوي في(«رسالة حول تطوّر العلوم» La lettre sur le progrès des sciences (1752) وذكر فيها أجناساً بكاملها لم تنتجها الطبيعة بعد. من كلّ ذلك يُستخلص حدس بفكرة التاريخ، وفكرة تطوّر الكائنات الحيّة.

«ألا يمكننا أن نفسّر كيف تمّت عمليّة تكاثر الكائنات المختلفة انطلاقاً من كائنين وحيدين؟ كان يمكن أن لا تعود أصول الكائنات الاّ لبعض توالدات عرضيّة حيث لم تحتفظ أقسامها الأساسيّة بالرتبة التي كانت للحيوانات الأمّهات والآباء. قد تكون كل درجة خطأ قد أفسحت المجال أمام نشوء عرق جديد: وقد يكون التنوّع الكبير الذي نجده لدى الحيوانات عائداً لكثرة الفوارق المتكرّرة. يمكن لهذا التنوّع أن يتوسّع أكثر مع الوقت، لكن يمكن أيضاً أن لا يحمل مرور الأجيال إلاّ زيادات غير ملحوظة»[1].

إلاّ أن حدس ديدرو في(«حلم دالمبير» Le rêve de d'Alembert) يستحقّ أن يُذكر، إلى جانب تحاليل موبرتوي وبوفون الذي استشعر التطوّر، لكن لم يتخطَّ

---

(1) Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, in : *Œuvres de M. de Maupertuis*, Bruyset, Lyon, 1756, t. 2, p.148 sq.

فكرة «التحوليّة» الفاعلة داخل العِرق. من يعرف إذا كان هذا الكائن ذو الرجلين الذي هو الإنسان ليس صورة «عِرق عابر»، هذا هو السؤال الذي طرحه ديدرو في «حلم دالمبير». من يعرف أي عرق سيتأتّى من مجموعة خصائص حيّة؟ «ربما يحتاج تجديد الاجناس إلى زمن هو عشرة أضعاف الوقت المعطى لحياتها».

فرضت فكرة تاريخ الكائنات الحيّة إذاً نفسها من موبرتوي وحتى ديدرو: ليس من كائن لا يتغيّر، حتى طبيعته يمكن على مر الزمن أن تتغيّر بالكامل. ستختفي بعض الأجناس. في هذا المسار، ظهرت فكرة الطبيعة وفكرة التاريخ كفكرتين مترابطتين، كما جاء في معظم النصوص. لأن الطبيعة لا تعني ما هو موجود تلقائياً، لكن لها معنىً فاعلاً وديناميكيّاً. إنها تحمل في ذاتها التاريخ، بما أنها في الأصل متحرّكة ولا يمكن أن تبقى على وضعها. «الطبيعة تتغيّر حتى عندما تبدو أنها تعيد نفسها». (روبينيه، «في الطبيعة» 1766 – Robinet – De la nature).

تاريخ الإنسانيّة والفكر والعلوم والفلسفة والفن

يفرض التاريخ نفسه في القرن الثامن عشر كمفهوم رئيسيّ ينظّم تطوّر الإنسانيّة وصيرورة الفكر، والفلسفة، والفن.

لنعد إلى الوراء مع المفكّر الإيطاليّ فيكو الذي خلق فلسفة واسعة للتاريخ، والذي ورد ذكره عند التقاء القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. استند فيكو إلى فكرة تاريخ عالميّ للإنسانيّة في كتاب («العلم الجديد» La science nouvelle (1744). كما يمرّ الفكر الإنساني من مرحلة الحواس إلى مرحلة التخيّل والعقل، كذلك تندرج الحضارة والإنسانيّة في تاريخ تتوالى فيه عصور مهمة هي العصر الإلهيّ حيث يسود الفكر السحريّ، وعصر الإقطاعيّة، وأخيراً عصر الإنسان حيث يسيطر العقل.

مع فولتير تمّ الاعتراف بفكرة تاريخ الفكر الذي لا يمكن أن يختصر بسلسلة أحداث. يظهر مفهوم تاريخ الفكر الإنسانيّ الذي يغطّي كل الحياة الداخليّة للإنسانيّة التي تتوصل تدريجيّاً إلى معرفة الذّات في كتاب («عصر لويس

الرابع عشر») (1751) Le siècle de Louis XIV و(«دراسة حول العادات») L'essai sur les mœurs (1756): «لقد أنصبّ الاهتمام بصورة أقل على جمع عدد كبير من الأحداث التي يمحو الواحد منها الآخر، بدل أن يجمع فقط الأساسيّ والمؤكّد منها الذي يمكنه أن يوّجه القارئ ويجعله يحكم بنفسه على انقراض الفكر الإنسانيّ وانبعاثه وتطوّره، ويجعله يتعرّف إلى الشعوب من خلال عادات هذه الشعوب نفسها»[1].

لكن القرن الثامن عشر هو أيضاً عصر تاريخ العلوم: مع مقدمة الأنسيكلوبيديا لدالمبير، فرضت فكرة تاريخ العلوم نفسها، وهي لا تُختصر بتكديس لا محدود لمعارف جديدة: في هذا الإطار، يعني التاريخ نشر المعرفة وليس تكديسها. في كتاب («عناصر الفلسفة») Les éléments de la philosophie، يتمسّك دالمبير بتاريخ العلوم المدعوم ببراهين والذي يتضمّن آراءنا، ومعارفنا وكذلك شجاراتنا وأخطاءنا. ها إن فكرة تاريخ تحكم، ليس فقط المعرفة العقلانيّة، بل المحتمل (الآراء) والباطل (الأخطاء).

ها قد تثبّتت في القرن الثامن عشر فكرة تاريخ للفلسفة مع بروكر Brucker وديلاند Deslandes. بينما كان ديوجين لايرس Diogène Laërce في كتاب («حيوات») Vies وكتاب («عقائد، وحِكم الفلاسفة المشهورين») Doctrines et sentences des philosophes illustres في القرن الثالث يجمع ويكدّس نصوصاً، وسير حياة لا تتعدّى مرحلة تجميع الآراء، مبلوراً نوعاً من تصوير للحقيقة doxographie، ظهر فكر جديد في الفلسفة يُحلّ التحليل التاريخيّ مكان التعبير عن الرأي؛ يُذكر في هذا الإطار كتاب («التاريخ الفلسفيّ الناقد») Historia critica philosophiae لبروكر Brucker (1744).

أخيراً عادت إلى الواجهة فكرة كانت قد لاحت في عصر النهضة وهي فكرة تاريخ الفن وذلك مع ونكلمان Winckelmann الذي ذكر في كتاب («تاريخ

---

(1) Voltaire, *Remarques sur l'Essai sur les mœurs*, in : *Œuvres complètes*, Renouard, 1819, t. XVI, p.352.

الفن في العصور القديمة» Histoire de l'art dans l'Antiquité) أن الفن هو أيضاً يولد، وينمو، ويموت. في مجال الفن تتتابع إذاً مراحل التطوّر والانحطاط.

هكذا سيطرت فكرة التاريخ على المعرفة بكاملها في القرن الثامن عشر، مما جعل نظام المعارف بكليّته يتطوّر وفق سلسلة زمنية. ربط ميشال فوكو Michel Foucault، كما نعلم، بداية القرن التاسع عشر بهذا الموضوع الذي جعل تطوّر الفكر مرتبطاً حتميّاً بالتاريخ(1)، وبذلك يكون التحوّل من النظام إلى التاريخ قد حصل عند التقاء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. عندها اتّخذ التاريخ مكانته في المعرفة وهي مكانة يصعب الدفاع عنها، خصوصاً عندما يشير كل شيء إلى أن القرن الثامن عشر، في كل مساره، هو تاريخيّ بامتياز.

فكرة التقدّم

الآثار والعتاقة الجماليّة

ظهر مفهوم التقدّم بقوّة خصوصاً خلال النصف الثاني من القرن.

لم يكن للوعي التاريخيّ والجماليّ في ذلك الوقت ثقة مطلقة بالتقدم. هناك ازدواجيّة حيال هذا الامر، وأحياناً شكّ، وهذا ما تشير إليه أمثلة عديدة وخصوصاً موضوع الآثار الحاضر في كل مكان خلال القرن الثامن عشر. كآبة الآثار تلاحق هذا العصر وتتجسّد في فن بيرانيز Piranèse وهوبير روبير Hubert Robert. أليس الانحطاط هو الذي يفرض نفسه على إحساسنا وفكرنا أكثر من التقدّم؟

يعطي بيرانيز (1720–1778) الرسّام والنقّاش الإيطاليّ الأولويّة للآثار والمعالم القديمة: في أعماله، كما يقول ستاروبنسكي، يختفي التشوير الإنساني في التفاهة، كما لو كان التفتّح الإنساني عبارة عقيمة، كما لو كان الماضي يُدين الحاضر. كم نحن بعيدون عن فكرة التقدّم، في هذه الأماكن المسكونة بالموت والتقهقر. تقوى قوى الاستمرار الطبيعيّة فتُسقط مفاعيل الإرادة الإنسانيّة. تجتاح الأشواك العمل المنجز، والصرح اللذين شيّدتهما إرادة حرّة. إن ما كان مشروعاً يتحوّل هنا إلى

(1) Cf. *Les Mots et les Choses*, NRF – Gallimard, p.231.

شيء يتأرجح بين الإرادة والموت. تنمحي الذاكرة شيئاً فشيئاً. «شِعريّة الأثر هي شِعريّة ما صمد جزئيّاً أمام التدمير، مع أنه مغرق في الغياب. يشير الأثر بامتياز إلى إله مُهمل»[1].

هوبير روبير هو أيضا نقّاش ورسّام فرنسيّ (1733 –1808). تبع هو ايضاً موجة الآثار التي ميّزت هذا العصر. لقد كان لطراز «العتاقة» تأثير كبير عليه: رسم معابد رومانيّة متهدّمة، وآثار تاريخ روما المجيد والمنتهي. توحي الآثار بذلك القسط من الموت الموجود فينا وتظهره للعيان، والذي لا يمكن لأي نور روحانيّ، حتى ولو كان نور العقل، أن يمتصّه أو يستوعبه. إلى جانب ديدرو الذي هتف: «أرى رخام القبور يتحوّل إلى غبار؛ ولا أريد أن أموت»، عبّر هوبير روبير عن عتاقة الأشياء الإنسانيّة، وهي عتاقة تلغي من الوجود كل فكرة تقدّم. تواكب الكآبة هذه المرحلة كما تشير إلى ذلك أعمال مانياسكو Magnasco 1667–1749، مع («الغجر في الآثار») Les bohémiens dans les ruines، وأعمال فرانشسكو غواردي Francesco Guardi (1717 –1793) وبانيني Pannini (1691–1765). إن ملاقاة الآثار تحمل القلق أينما كان، وإزاءها يواجه الإنسان سلبيّة الحياة، هذا الموت الذي توحي به لوحات بيرانيز المظلمة («السجون») Les prisons. تتلاقى الخرائب العتيقة والسجون للدّلالة على ما هو «مضادّ للتقدّم». تشير الجماجم، والعظام، والمقابر، والسجون المليئة بالعظام، إلى وجود ذاكرة عاجزة أمام الموت والزمن. «تشهد لوحات «السجون» على الآلة الضّخمة التي تشيّدها عبقريّة الإنسان البنّاءة، ولكن بهدف نهائيّ وهو سحق وتدمير البشر»[2].

روسو وفكرة الانحطاط

إذا أبرزت الجماليّة العتاقة واللامعكوسيّة الزمنيّة، فإن فلسفة وفكر القرن الثامن عشر تمسّكا هما أيضاً بفكرة الانحطاط.

---

(1) Starobinski, *L'invention de la liberté*, Skira, p.180.

(2) Ibid, p.198.

يشير روسّو في بحثه إلى موضوع الانحطاط أكثر ممّا يشير إلى موضوع التقدّم. ويؤكّد في كتابه ((بحث حول العلوم والفنون)) Discours sur les sciences et les arts (1740) أن العلوم والفنون تفسد التقاليد، وتسمح للطغاة بتطويع البشر، عن طريق خنق الشعور بالحرية الأصليّة لديهم. ألم تُضيّع خلال هذا «التقدّم» مصر، واليونان، والقسطنطينيّة؟ إنها مواضيع معروفة تؤدّي إلى فكرة انحطاط وليس إلى فكرة مسيرة الحضارة إلى الأمام وهو ما يُعرف بالتقدّم. «امتلأت روما بالفلاسفة والخطباء. [...]حتى ذلك الوقت اكتفى الرومان بممارسة الفضيلة؛ ضاع كل شيء عندما بدأوا يدرسونها»(1).

في مؤلّف ((بحث في أصل وأسس التفاوت بين البشر)) 1755، ربط روسّو من جديد فكرة الانحطاط بظهور المُلكية الخاصة. نصّب نفسه خبيراً بأصل الشرّ الاجتماعيّ والتفكك التاريخيّ. إنها المُلكيّة التي ولّدت المجتمع والتفاوت. لنسترجع مع روسّو مقطعاً من رسالة يهاجم فيها المُلكية، ونتائجها السيئة. يقول إن المُلكيّة تؤدّي إلى الانحطاط.

«إن أوّل إنسان سيّج قطعة أرض وقال هذا يخصّني، واتفق وجود أناس بسطاء صدّقوه، هو المؤسّس الحقيقيّ للمجتمع المدنيّ. كم من الجرائم، والحروب، والبؤس، والفظاعات كان يمكن أن يجنّبها للجنس البشريّ، لو تواجد إنسان يقول لأقرانه وهو يقتلع الأوتاد، ويردم الحفر: «لا تستمعوا إلى هذا المراوغ؛ تضلّون إذا أنتم نسيتم أنّ الثّمار ملك للجميع، وأن الأرض ليست لأحد»(2).

فكرة التقدّم عند بوفّون وتورغو Turgot

فرضت فكرة التقدّم نفسها عند بوفّون، وتورغو، وكوندورسيه Condorcet. بالرغم من روسّو، ومن تشاؤميّة الفكر والفن(النسبيّة)، حصل في القرن الثامن

(1) Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in : *Rousseau. Œuvres complètes*, t. III, Ecrits politiques, pléiade – Gallimard, p.14.

(2) J-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in : *Rousseau. Œuvres complètes*, t. III Ecrits politiques, Pléiade – Gallimard, p.164.

عشر التماهي بين الصيرورة التاريخيّة والتقدّم الإنسانيّ.

درس بوفّون التاريخ الإنساني في كتاب ((عصور الطبيعة)) Les époques de la nature من خلال قانون التقدّم. ينظر «العصر السابع» إلى تاريخ الإنسان من زاوية المستقبل، والسعادة، والقدرة. يثني بوفّون على العبقرية الإنسانيّة، ويؤمن بالتقدّم الحضاري: «من يعرف لأي مدى يتمكّن الإنسان من تحسين طبيعته، إن على الصعيد المعنويّ أو على الصعيد الماديّ؟ هل توجد أمّة يمكنها أن تتبجّح بأنها توصّلت إلى أفضل حكم يمكنه أن يوفر للبشر ليس نفس القدر من السعادة بل تفاوتاً أقل في الشقاء، وذلك بالسهر على إحلال السلام توفيراً لعرَقهم ودمائهم، وعلى توفير المؤن وأساليب الرفاهية، والتسهيلات لتعميمها. هذا هو الهدف الأخلاقي لكل مجتمع ينشد التحسّن»[1].

تورغو (1727 – 1781) هو رجل سياسي ورجل اقتصاد فرنسي، أصبح مديراً عاماً للماليّة، وقام بإصلاحات في مجال الاقتصاد؛ تأكّدت معه سنة 1750 فكرة التقدّم في محاضرته وعنوانها ((جدول فلسفي للتطورات المتتابعة للفكر الإنسانيّ)) Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain التي ألقاها باللغة اللاتينيّة لأنه كان ما يزال كاهناً لكنه كان يستعدّ لترك الكهنوت. يقارن الكاهن الشاب بين التجدّد الدائم للمجتمع الإنسانيّ وماهية ظواهر الطبيعة. يشير إلى التقدّم الممكن للفكر الإنسانيّ، ويتمسّك بتواصل الأفكار، بالكتابة، والمطبعة التي يعتبرها من دعائم التقدّم الأساسيّة. في الخلاصة، وبالرغم من البطء، والتوقف، والجمود، تأكّدت إمكانيّة الإتقان التي تميّز الإنسان عن الحيوان. تورغو هو الذي ابتكر سنة 1750 هذه الكلمة الجديدة التي تعني ملكة الإتقان الذاتيّ والاكتساب التدريجيّ لفن الإتقان. بالرغم من تشاؤمه حيال موضوع تطوّر الفنون والثقافة، تناول روسّو من جديد هذا الموضوع في ((البحث الثاني)) Le second Discours وفيه أنه باستطاعة الإنسان أن يكتسب مزايا جديدة، وهذه القدرة الغامضة يمكنها، بحسب روسو، أن تؤدّي إلى الشرّ كما يمكنها ان

(1) Buffon, *Des Epoques de la nature*, septième époque, Editions rationalistes, p.221.

تؤدّي إلى تطوّر مفيد.

في نظر تورغو، إمكانية التحسّن تحضّر لمسار التقدّم، وهذه فكرة أساسيّة في فكر القرن الثامن عشر عبّر عنها جيداً كوندورسيه.

كوندورسيه: تقدّم الفكر الإنساني

كتب كوندورسيه («لوحة تاريخية لتقدم الفكر الإنساني») L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain في ظروف مأساويّة، ومجّد فيه تقدّم الفكر، بينما كان قابعاً في غرفة صغيرة لأنه كان مطارداً من الجمعيّة التأسيسيّة للثورة.

إن هذا الفيلسوف والسياسيّ (1743 - 1797) الذي كرّس حياته لمحاربة المظالم كلّها، كان أوّلاً عالم رياضيّات ومؤلّف («دراسة حول حساب التكامل») Un essai sur le calcul intégral 1765. دخل سنة 1769 إلى أكاديميّة العلوم، وأصبح سنة 1776 أمين سرها بصورة دائمة. لقد نجح في مجال العلم نجاحاً باهراً وهو في سن الثالثة والثلاثين. عندما دخل الأكاديميّة الفرنسيّة سنة 1782 «التزم» أكثر فأكثر: دافع عن حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، واليهود، والزنوج... لم يتوقّف هذا الالتزام أبداً: سنة 1789 عند إعلان دعوة الجمعيّة العموميّة، كان يساهم في عدّة صحف. أصبح نائباً في الجمعيّة التشريعيّة سنة 1791، وهوجم من قبل روبسبيير في نادي تجمّع الجمهوريين سنة 1792. عرض في السنة نفسها مشروع إصلاح التعليم العام. عمل منفرداً في السياسة ما بين سنة 1792 و1793. مع أنه كان قريباً من الجيرونديّين، إلا أنه بقي منفرداً. حُكم عليه في تموز / يوليو سنة 1793، فاختبأ في شارع دي فوسوايّور، قرب حديقة اللوكسمبورغ، حيث قام بكتابة «لوحته». وجد كوندورسيه وهو المطارد والمسجون، في «لوحة تاريخيّة لتقدّم الفكر الإنساني»، الطريق الوحيد نحو الحرية. توفّي في آذار / مارس سنة 1794: ترك ملجأه، وتمّ توقيفه، ووجد ميتاً (مقتولاً أو منتحراً؟ لا أحد يعرف) في سجن بور—لا—رين.

هل يجب اعتبار («اللوحة») كصياغة لأيديولوجيّة التقدّم بالمعنى الشامل؟ ليست فكرة التقدّم هي التي تحرّك أعمال كوندورسيه بقدر ما هي فكرة تقدّم العقل، والديناميكيّة الفكريّة الخاصة «بالجنس البشريّ المجرّد» لا بالأفراد. بكلام آخر، ليست «اللوحة» نظرية وصفيّة وتاريخيّة للتقدّم، بل هي تحليل حركات الفكر الإنساني وتقدّمه، علماً أن الفكر هو محرّك «اللوحة» الوحيد:

«أحاول أن أرسم لوحة تاريخيّة لتقدّم الفكر الإنساني وليس تاريخ الحكومات، والقوانين، والتقاليد، والعادات، والآراء عند الشعوب المختلفة التي احتلت بصورة متتالية الكرة الأرضيّة. تعتبر التفاصيل التي يجبر تنوّعها شبه اللامتناهي على الدخول فيها، خارجة عن موضوع الكتاب. سأكتفي بانتقاء الخصائص العامة التي تميّز العصور المختلفة التي عاش خلالها الجنس البشريّ، والتي تؤكّد تارة على تطوّره وطوراً على انحطاطه، والتي تكشف أسباب كل ذلك وتعرض نتائجه»[1].

يميّز كوندورسيه عشرة عصور: يقسّم تطوّر الفكر الإنسانيّ إلى تسعة مراحل خاصّة بالماضي، بينما تشكّل العاشرة، وهي خاصّة بالمستقبل، نوعاً من وصيّة فلسفيّة وسياسيّة. يعترف كوندورسيه بأهميّة طرق التواصل في التقدّم الروحيّ. في المرحلة الثامنة بالذات، يركّز على اكتشاف الطباعة، وهي عامل أساسيّ، لأنها تؤمّن نشر الأفكار والمعارف، وتضمن نسخ الكتاب ذاته بأعداد لا حدّ لها، وتعمّم الحقيقة. أدرك كوندورسيه جيداً التقدّم الناتج عن ازدياد علاقات التبادل كما فهم الحداثة كعملية تواصل:

«هذه النسخ المتكرّرة تتعمّم بصورة أسرع، فتكتسب الأحداث والاكتشافات دعاية أوسع ولكن بسرعة أكبر [...] ما لم يكن يُقرأ في السّابق إلاّ من قِبل عدد قليل من الأفراد أصبح يُقرأ من قبل شعب بأكمله، وأصبح يؤثّر تقريباً في الوقت نفسه في كل الناس الذين يفهمون اللغة ذاتها»[2].

(1) Condorcet, Avertissement qui doit être placé à la tête du « Prospectus », in : Prospectus d'un tableau historique des Progrès de l'esprit humain, G. Steimheil, 1990, p.V.

(2) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Garnier – Flammarion, p.187-188.

يعبّر القسم الأخير من الكتاب، والمخصّص للمرحلة العاشرة، عن ثقة كوندورسيه بالمستقبل. ذاك الذي عاش قابعاً في 21 شارع دي فوسوايّور، بشّر بالإنجازات المستقبليّة، ومجيء عصر الكرامة الإنسانيّة، آملاً بأن يأتي «اليوم الذي لا تشرق فيه الشمس إلاّ على أناس أحرار». بنظره، ينبغي للتعليم أن يضع حدّاً للعبوديّة. كان المشروع التربويّ والتعليم العام دائماً في وسط الإشكالية عند كوندورسيه. هل يمكن لتقدّم الفكر أن ينفصل عن تربية الجنس البشري وتعليمه؟

وصيّة كوندورسيه هي نفسها وصيّة «الأنوار». إن قدرة الفكر الإنساني على بلوغ الكمال عن طريق اكتسابه الدائم لخبرات جديدة يحسن إتقانها لا يمكن فصلها عن التعليم العام الذي سينمّي، في كل جيل، الملكات الفيزيائيّة، والفكريّة، والأخلاقيّة، ويساهم في تحسين الفكر. أخيراً سيترافق تقدّم التعليم مع تقدّم الرفاهية وتقهقر الموت: توقّع كوندورسيه إطالة فترة الحياة.

بالرغم من آراء روسّو، تحكّم التقدّم بعصر الأنوار حيث كان الفلاسفة يرغبون في إبعاد ظلمات الجهل. ارتبط بفكرة التقدّم مفهوم السعادة الأرضيّة، وكذلك مبدأ الحقّ بالسعادة. ألا يبدأ إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1793 بهذه المادة: «هدف المجتمع هو السعادة العامّة»؟

فكرة الإنسان، والإنسانويّة، وأوروبّا الواحدة

يعبّر عصر الأنوار - الذي اخترع كلمة إنسانويّة «كحب عام للإنسانيّة» 1765 - عن إيمانه بالإنسان: ترتبط الإنسانويّة بحسب كوندورسيه بتقدّم الفكر الإنسانيّ، وكذلك بنقد الأفكار المسبقة التي تفسد استعمال العقل بحسب فولتير، وبالإيمان بالإنسان الطبيعي، وبفكرة أن الالم والشرّ سببهما مجتمع فاسد (بحسب روسّو). من هذه الزوايا المتعددة، يجد القرن الثامن عشر أسس المعرفة والفضائل ليس فقط في الطبيعة، بل أيضاً في الإنسان. يسعى كذلك إلى حلّ الأديان التي ما فوق الطبيعة والأساطير ليرتكز على العقل وعلى الإنسان نفسه. تستند إنسانويّة الأنوار عموماً إلى «محكمة العقل» كمرجع، وإلى هذه العقلانيّة الناقدة التي تنشر

دمغتها على الظواهر: تعني الإنسانويّة نهج بشر يتصرّفون في كل شيء بعقل.

هذه الإنسانويّة هي أوروبيّة وعالميّة. يقول روسّو: «لم يعد يوجد اليوم فرنسيون، وألمان، وإسبان، وإنكليز حتى، مهما قيل بصدد ذلك. لم يعد هناك إلا أوروبيّون. لهم كلّهم الأذواق نفسها، والأهواء نفسها، والتقاليد نفسها، لأنه ما من أحد منهم تلقّى تنشئة وطنيّة بواسطة مؤسّسة خاصة»[1]. ترتبط الإنسانويّة بأوروبّا التي دعوتها هي العالميّة، والتي تجسّد «جمهوريّة كبيرة مقسّمة إلى عدّة دول». (فولتير).

توصل روسّو إلى فكرة مجتمع مؤلّف من شعوب أوروبّا، ممتد على كل أراضي أوروبّا، من غربها إلى شرقها. أراد تعزيز موضوع سلام دائم وعالميّ بين شعوب أوروبّا كلّها. المساوئ المزعومة لدولة اتحاديّة تتحوّل، كما يقول، إلى لا شيء. إنها فكرة قاعدة عامة، ودائمة، وعالميّة التي تحرّك فكر جان جاك روسّو:

«كل قوى أوروبّا لها حقوق أو ادّعاءات بعضها على بعض. لا يمكن لهذه الحقوق أبداً أن تتوضّح بطريقة كاملة، لأنه ليس هناك من قاعدة عامّة ودائمة تسمح بالحكم بخصوصها، ولأنها غالباً ما تكون مبنيّة على أحداث ملتبسة وغير مؤكّدة»[2].

نعم، إن تحقيق جمهوريّة أوروبيّة لمدة يوم واحد يكفي لجعلها تدوم أبداً[3].

ألم يجسّد نابوليون فكرة توحيد أوروبّا سياسياً؟ كتب في(«الوصيّة») Le Mémorial أنه يريد أن يصنع من أوروبّا شعباً واحداً. تحقّق حلم نابليون اذاً عندما تشكّلت الرابطة العالميّة لفلاسفة القرن الثامن عشر.

عقل، طبيعة، تاريخ، تقدّم، إنسان، إنسانويّة، أوروبّا الواحدة: انطلاقاً من وفرة المفاهيم التي رافقت حركة الفكر، ظهرت أفكار مهمّة ومميّزة.

---

(1) Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, in : *Rousseau. Œuvres complètes*, t. III. Ecrits politiques, Pléiade – Gallimard, p. 960.

(2) Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre. Extrait du projet de paix perpétuelle*, in : *Œuvres complètes de Rousseau*, tome III, p.581.

(3) Rousseau, ibid., p. 591.

تطوّر الأفكار الدينيّة: فكرة الله

محاكمة الله

محاكمة أوروبيّة

إن المفاهيم السابقة أي الطبيعة، والتاريخ...تضيء الأفكار الدينيّة: إذا تمّت مقاضاة إله المسيحيين، شكّلت الطبيعة عندئذ مرتكزاً «للدّين الطبيعيّ».

بدايةً كانت المعركة: قطع عصر الأنوار الجسور مع الايمان، وهاجم الوحي، وقام بنقد راديكاليّ للإله المسيحيّ باعتباره أكثر الأوهام بشاعة، والأكثر إثارة للسخرية، والأكثر خطورة، والأكثر حقارة إذا أمكن تصديق المركيز دو ساد.

معركة صعبة: أشار بول هازار إلى أن الايمان المسيحيّ، بالرغم من أزمة الوعي الأوروبيّ في نهاية القرن السابع عشر، كان لا يزال موجوداً كقوّة ضخمة، وفاعلة، وموجودة في كل مكان ؛ بالرغم من دخول الشكّ إلى القلوب، فرضت نفسها على العقول فكرة عقل علويّ - يستوعب العقل الإنساني ويعطيه معنى- وكان مفهوما الخطيئة بصورة عامة والخطيئة الأصليّة لا يزالان قائمين.

من هنا كان يجب أن يحدث الصراع، وأن تُفتح دعوى لم يُعرف لها مثيل من قبل، تعيد النظر بإله الكاثوليك كما بإله كالفين؛ دعوى شاملة لا خاصة تلهب العقول، وتُناقَش في كل مكان، عبر أوروبّا المهتمّة بمعرفة ما إذا كان هناك إله سيهتمّ بروحها الأبديّة أم أنه ليس هناك إلهاً البتة. هذه الدعوى كانت موضوع أحاديث الصحف، وفي بلاطات الملوك والملكات وفي مكاتب الأنسيكلوبيديا أيضاً. «كان العلماء في مختبراتهم منكبّين على مجاهرهم آملين باكتشاف مستند جديد في الطبيعة يمكنهم إضافته إلى الملف. من جهتهم، كان المسافرون إلى الخارج يسألون.ليعرفوا ما إذا كان هناك طريقة لدراسة الموضوع وحلّه»(1)

العقلانيّة ضد الكتب المقدّسة، والوحي

في بداية القرن، رأى جان ميسلييه Jean Meslier (1664 – 1729)، وهو رجل

(1) Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e^* siècle, Fayard, p. 34-35.

دين ملحد في مؤلّفه («الوصيّة») Le testament الذي كتبه بين 1718 و1729 وأصدره فولتير سنة 1762 تحت هذا العنوان، رأى في الدين خدعة: المسيحيّة ليست إلهيّة المصدر، وتعاليمها تتعارض مع تعاليم الطبيعة.

أما فولتير، ومونتسكيو، وهلفيثيوس، وبصورة عامّة، الفلاسفة الذين كانوا يعيبون على المسيحيّة– بالرغم من أنهم لم يقوموا بأبحاث تتناول تفسير الكتاب المقدّس – أنها تطلب الكثير من العقل الذي لا يتقبّل لا العجائب، ولا الوحي، ولا ما هو فوق الطبيعة. في زمن يتجذّر في ركيزة الطبيعة، كيف يمكن القبول بحقائق فوق الطبيعة؟ ليس هناك من إيمان صحيح إلاّ في قلب الطبيعة والعقل، وهما ركيزتان أساسيّتان في فكر الأنوار. يبدو الدين المسيحي من هذا المنظار عدوّاً لدوداً للفلاسفة. كيف يمكن لله أن يتجسّد، ويموت، ويقوم؟ هنا يتعرّض الوحي والايمان لهجمات عقل أصبح، إلى جانب الطبيعة، المرشد الذي يوحّد بين المعرفة والعلم.

لم تتمكن الأنسيكلوبيديا من اتخاذ موقف واضح كونها متّهمة، بموجب قرار صدر سنة 1652، بأنها «تؤسّس للإلحاد والشكّ». إلا أن ديدرو وأصدقاءه تمسّكوا بفكرة أولويّة حقوق العقل الذي يفوق كل وحي وكل إيمان: أراد الأنسيكلوبيديّون إخضاع الكتب المنزلة للدراسة النقديّة لأنهم كانوا يشكّكون بالعجائب، ويقرأون النصوص المقدّسة كمؤرّخي أفكار أو كأدباء، ويعيبون على الكثلكة عدم تسامحها. تأكّدت أينما كان حقوق العقل الذي يهاجم الدين، والوحي، والخرافات: أعلن العقل الناقد حقوقه:

«حيثما يكون قرار العقل واضحاً وبديهيّاً، لا يمكن أن نُجبر على رفض هذا القرار لاعتناق الرأي المعاكس، بحجة أنه مادة إيمانيّة. والسبب في ذلك أننا بشر قبل أن نكون مسيحيّين»(1).

إن تأكيد حقوق العقل في وجه سلطة الايمان والوحي ليس ظاهرة فرنسيّة فقط،

---

(1) D'Alembert et Diderot, *Encyclopédie*, art. Raison, F. Frommann Verlag, 1966, vol.13, p. 774.

بل أوروبيّة. في إنكلترا هوجم حصن الوحي المتين: رأى تيندال Tindall سنة 1730 في فكرة الوحي حقيقة خطيرة ومصدر تطيّر، وهو موضوع عالجه في كتابه «المسيحيّة قديمة قِدم الخلق أو الإنجيل كتجدّد الدين الطبيعي» Le christianisme aussi ancien que la création ou l'évangile comme un renouvellement de la religion naturelle. جرت المعركة ذاتها في ألمانيا لكنها متأخرة بعض الشيء (1780): حدّد سملر Semler وهو لاهوتي بروتستانتيّ ألمانيّ (1725 - 1791) وأستاذ لاهوت في هال، حدّد أسس دراسة تاريخيّة للتوراة. درس العهد القديم والعهد الجديد من منظار نقديّ: التوراة هي انعكاس لزمانها وهي تشبه في ذلك العقائد الوثنيّة. ها هي المسيحيّة قد أُصيبت في الصميم.

ملأ نزاع حاد القرن الثامن عشر: نزاع الأنوار ضد الإيمان الذي كان بالطبع قويّاً ثم بدأ يتداعى شيئاً فشيئاً أمام حقوق العقل. أصبح الإيمان والوحي مملكة الظّلمات، عالم الخطأ، عالم الأوهام الذي يدعم مقاصد الكهنة السيئة. «لنسحق السّافل!» صرخ فولتير الذي قاد حملة ضد الكهنة والكنيسة. كتب سنة 1718 في («أوديب») L'œdipe:

«ليس الكهنة كما يظنّهم شعب غشيم
إن سذاجتنا هي التي تصنع عِلمهم.»

ابتداءً من سنة 1760 أصبحت هذه الحملة ضدّ الإكليروس بالنسبة لفولتير هاجساً، وتعدّدت كتب التهجّم على الدين التي تشكّل السلاح المفضل لدى المفكرين.

حارب العقل المتحرّر من قيوده، الإيمان، وظلمات التطيّر، إلاّ أنه ارتكز على أرض الطبيعة الصّلبة ليبني ديناً طبيعيّاً.

من بين الأشياء التي حاربها القرن الثامن عشر: الوحي وعدم التسامح، لكنه في الحقيقة عصر دينيّ مهمّ، كما أشار إليه كاسيرر.

الدّين الطبيعيّ

توسيع فكرة الله

كشف العقل النقاب عن الأمور الدينيّة العبثيّة وغير المعقولة، بصورة خاصة عن طريق تفسير الكتاب المقدّس بفضل جهود ريشار سيمون (1638 – 1722) Richard Simon الذي أسّس النقد التوراتيّ عندما حدّد دور الوحي الإلهيّ في صياغة أسفار موسى الخمسة Pentateuque. إلاّ أن فلسفة الأنوار عزّزت شكلاً جديداً للدين: الله قائم في الطبيعة وفي العقل. القضاء على الخرافة يعني في الوقت ذاته بعث قوّة دينيّة إيجابيّة، ديناميّة يضطلع بها الإنسان ويعترف بها. على الإنسان إذاً، بدل أن يسيطر عليه الدّين وبدل أن يرى فيه قوّة ما ورائيّة، أن يتبنّى هذه القوّة الطبيعيّة.

«دعونا لا نستخفّ بعصر الأنوار، ولا نعتبره، بناء على تصريحات مفكّريه والناطقين باسمه، حقبة لا دينيّة تماماً، ومعادية لأي عقيدة. يمكن لهذا التحيّز أن يجعلنا نغفل عما حقّقه هذا العصر إيجابيّاً من أشياء سامية. [...] لا يستمدّ القرن الثامن عشر دوافعه الفكريّة القويّة، وديناميّته الروحيّة من رفض الايمان، بل من مثال جديد للايمان يدعمه، ومن الشكل الجديد للدّين الذي يتجسّد فيه»[1].

ماذا تعني هذه الديناميّة الدينيّة الخاصة بالأنوار؟

ماذا تعني هذه القدرة الطبيعيّة البعيدة جداً عن الأنوار وا لماورائيّة؟ إنها قوّة عالميّة لا تُختزل بتصوّرات الايمان الخاصة. لأنه عندما ينتقد القرن الثامن عشر القانون المُنزل، إنما يعمل أيضاً على توسيع فكرة الله. كانت قد بدأت شعوب الشرق تستحوذ على الاهتمام، واتّخذ كونفوشيوس مكاناً إلى جانب المسيح. من هنا سيطرت فكرة ضمير دينيّ عالميّ. أعلن ديدرو: «وسّعوا الله وشاهدوه في كل مكان». في مواجهة إله محدود، موضوع في المعابد والهياكل، ومُبعَد في أمكنة معيّنة، يظهر مفهوم قوّة إلهيّة مشتركة بين البشر كلّهم. هنا تتواجد نواة هذا الدين الطبيعي، الذي يدّعي الوصول إلى معرفة الله باللجوء فقط إلى العقل، في مقابل

(1) E. Cassirer, *La Philosophie des lumières*, Presses Pocket Agora, p. 195.

هذا الدين المُنزل المبني على وحي إلهيّ ونصوص مقدّسة (التوراة، والإنجيل، والقرآن).

هذه هي إذاً فكرة الله الموسّعة التي أصبحت حقيقة طبيعيّة لا فطرية. منذ بداية القرن، تعجّب الأب بوفييه Buffier من السهولة التي يتقبّل بها الشعب المتوحّش فكرة الله: إنها حقيقة طبيعيّة بالنسبة لفكر الإنسان ومناسِبة لتمارين تفكيره الأولى. إن فكرة الله الجديدة، المتفلّتة من صعوبات المذهب الفطري، قد أصبحت مدمجة من جديد في إطار الطبيعة، وبذلك حظيت بثقة مطلقة.

المذهب التأليهيّ

المذهب التأليهيّ هو، بالرغم من القراءات المتعدّدة، الموقف الفلسفيّ للذين يعترفون بوجود إله معتبر ككائن أسمى، ذي صفات غير محدّده، وخصائص لا يمكن معرفتها، ويرفضون الوحي.

انتشر المذهب التأليهيّ في إنكلترا وفرنسا، وطبع أجيال القرن الثامن عشر كلها. كثرت مذاهب التأليه، وميّزت العصر بعلامة فارقة لا تمحى، وكثرت المناظرات حول الموضوع وكانت تجري في الساحات العامّة.

عندها تمّ في الطبيعة اكتشاف إله معماريّ أو ساعاتيّ، وأيضاً دعامة لأخلاقيّة جديدة، أوكل إلى البشر بناء مصيرهم:

«المعتنق مذهب التأليه هو الذي يعترف بإله وينكر العناية، أو إذا اعترف بالعناية، يعتبرها محدودة، لدرجة أنه يستبعد كل وحي، ولا يرى نفسه مجبراً بتنفيذ واجبات العدالة، إلاّ بداعي الصالح العام أو الخاص، دون أن يقيم حساباً لحياة أخرى لأنه لا ينتظر حياة أخرى، ولا يؤمن بها [...] إذا كان لا بد من التمييز بين الملحد والتأليهيّ، أقول إن هذا الأخير، كونه يعترف بحقائق الدين الطبيعي كلّها، لا يتلقّى وحياً ولا حقائق تخصّه شخصيّاً. إذا اعتمدنا هذا التحديد، أشك أنه يوجد في هذا العالم تأليهيّ كامل وحقيقيّ»[1]. في الحقيقة، مهما يكن المقصود: إله

(1) Gastrel, *La certitude et la nécessité d'une religion en général*, in : Burnet, *Défense de la*

ساعاتي أو إله الأخلاق، فإن المنطق الطبيعي هو العامل في المذهب التأليهيّ.

من أهم أتباع المذهب التأليهيّ في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر تندال Tindall (1656 – 1733) الذي نشر سنة 1730 كتاب «المسيحية قديمة قِدم الخلق أو الإنجيل كتجدّد الدين الطبيعي»

أعطى لورد بولنغبروك Bolingbroke، وهو رجل سياسيّ وكاتب إنكليزيّ، لبوب Pope (1688 – 1774) الخطوط العريضة لفلسفته الدينيّة، فحوّل الشاعر الإنكليزيّ في كتابه («دراسة حول الإنسان») Essai sur l'homme 1733 المذهب التأليهيّ الفلسفيّ إلى نشيد شعري؛ سنة 1738 صلّى لأب الأشياء كلّها، للذي يعبده القدّيسون، والمتوحّشون، والحكماء؛ هذا هو فعل الإيمان في («الصلاة العالميّة») The universal prayer. سمّي نشيده «صلاة التأليهيّ»:

«أب كل شيء! أنت الذي سبقت العصور،
أنت الذي، تحت أسماء متنوّعة، في كل زمان وكل مكان،
عبَدك القدّيسون، والبرابرة، والحكماء،
يهوه، جوبيتر، أو الله!»(1)

في فرنسا جاهر فولتير بتأليه يضمنه العقل والطبيعة، بالرغم من أنه امتنع عن إعطاء تحديد دقيق لله، وعن الإحاطة بماهيته. إذا كان فولتير قد دمغ الإلحاد الفلسفي ببصمته، إلاّ أنه في الوقت نفسه أكّد على أنه مقتنع بوجود كائن أسمى، طيّب بقدر ما هو قادر، وهو بذلك يعود إلى عبادة بسيطة لإله سابق لكل أنظمة العالم.

---

religion tant naturelle que révélée contre les infidèles et les incrédules, Pierre Paupie, La Haye,1738, t.1,p. 506.

(1) « Père de tout ! – Ô toi ! qui précédas les âges,
Que, sous des noms divers, en tout temps, en tout lieu,
Ont adoré les saints, les barbares, les sages,
Jéhovah ! Jupiter, ou Dieu ! »

«يا أبا الجميع! أنت يا من هو سابق على الدهر، يا من بأسماء متنوعة، في كل زمان وكل مكان، يعبده القديسون، والبرابرة والعقلاء، يهوه، جوبيتر، أو الله!»

(Pope, op. cit. p.201). (Pope, *The Universal Prayer*, in : *L'Essai sur l'homme de Pope*, trad. Jacques Delille, G. Michaud, Paris, 1821, p.200).

فكرة الكائن الأسمى: العبادة التأليهيّة

انتشرت في فرنسا، وإنكلترا، وألمانيا عقيدة التأليه بالإضافة إلى ديانات طبيعيّة متنوّعة. لقد شغل مجيء دين مبنيّ على العقل هذا العصر «الأكثر استنارةً من أي عصر مضى» (فولتير). على الصعيد الاجتماعي، انضم قسم من البورجوازيّة، ومن النبلاء إلى الفلاسفة، ونحا باتجاه التأليه. تكوّن الفكر الفولتيري وتبلور حوالي سنة 1750. في وقت كان احترام رجال الكنيسة يتهاوى، فرض التأليه نفسه، ولم تعد عبادة الكائن الأسمى، العزيزة على قلب روبسبيير والثورة الفرنسيّة، بعيدة. كيف يمكن نسيان هذه العبادة التأليهيّة التي أُقرّت بموجب قرار صدر في 7 أيار 1794؟ رفض روبسبيير، المتأثّر بروسّو، النزعات الإلحاديّة الهبرتيّة وواجهها بالدّين الطبيعيّ والاعتراف بالكائن الأسمى. بالإضافة إلى ذلك اعتُمد على عبادة عقلانيّة وطبيعيّة هدفها تنمية أخلاق هذه الجمهورية حديثة العهد. افتتح روبسبيير رئيس الجمعيّة التأسيسيّة في حزيران سنة 1794 هذا العيد الخاص بالكائن الأسمى.

المذهب التأليهي ليس فقط عقيدة دينيّة، بل عقيدة سياسيّة، ورؤية خاصة بالإنسان والمواطن المندمج في الطبيعة والتاريخ.

تطوّر الأفكار العلميّة

العقل العلميّ: انتصار الفكر العلميّ

نيوتن: فرضيات غير مسبقة

سيطر الفكر العلميّ بصورة نهائية في أوروبّا خلال عصر الأنوار. في هذا العصر حيث بدا تقدّم الفكر وكأنه يفتح أمام الإنسانيّة حقبة من السعادة، حدث تفجّر حقيقيّ على صعيد المسار العلميّ نحت طريقة مبنيّة على الوقائع، ومرتبطة بكيفيّة حدوث الظواهر أكثر منها بأسبابها.

لقد جاء عصر نيوتن مع إعلان مبادئ إيمانه شبه الوضعية أحياناً: «لا أنحت فرضيات»، أكّد نيوتن ذلك معبّراً عن حذره تجاه الشروحات النظريّة، أو الفرضيّات الميتافيزيقيّة. تتلخّص قواعد الطريقة العلميّة التي وضعها نيوتن، هذا

العالِم العظيم الذي وضع قانون الجاذبيّة العالميّة، والذي بدا أيضاً كاختصاصيّ في فلسفة العلوم مهتمّاً بالاختبار، على الشكل التالي: ممارسة الملاحظة، اللجوء إلى الاختبار، واستنتاج القوانين مع اعتماد تغيير الوضعيّات العلميّة. وضع نيوتن إذاً قواعد ظلّت على مدى قرنين تُعتبر لا تخرق ولا يجوز المسّ بها. انطلاقاً ليس من أفكار تجريديّة بل من وقائع واختبار، سعى نيوتن إلى التوصّل إلى وقائع أخرى، وإلى استنتاج قوانين تحلّل الظواهر الفيزيائية. العناوين الأساسية لهذه الطريقة التي تبعدنا كثيراً عن البديهيات والاستنتاج الديكارتيّ هي: الملاحظات، والاختبارات، والخبرة. إذاً هذه هي الطريقة العلميّة الجديدة التي بدأت تتبلور في القرن الثامن عشر انطلاقاً من فلسفة العلوم النيوتينيّة. لقد تمّ الاستعاضة عن البحث الميتافيزيقيّ والأسباب بالكيفيّة والقوانين.

إلى جانب نيوتن، بقي غاليليه وباكون يديران مملكة الفكر: سنة 1737 نُقِل رفات غاليليه في احتفال رسمي إلى سانتا كروس، المكان الذي يضم رفات العظماء. أما باكون فهو رمز لانتصار الطريقة الاستقرائيّة والاختباريّة. مئة سنة بعد «المنطق الجديد»، انتصر موضوع اللجوء إلى الملاحظة.

هكذا سيطر الفكر العلمي المتّسم بالاختبار. بينما كان نيوتن يتباهى بأنه لم يعد ينحت فرضيات، كان لوك يهدم المذهب الفطري، لأن الأفكار لا يمكنها أن تأتي إلاّ من الحواس.

عصر العلم والفضول العلميّ

أدخل هذا التقدّم في مجال الفكر العلميّ أوروبّا في عصر العلم المرحّب به والمعترف به في كل مكان. كان أندريه شينييه André Chénier (1762 – 1794)، الذي سخط على تجاوزات حقبة الرّعب ومات على المقصلة، متحمّساً لأعمال الفلاسفة الفرنسيّين، لا بل إنه امتدح ملحمة العلم والتقدّم في («هرمس وأميركا») L'Hermès et l'Amérique.

«كل شيء تغيّر بالنسبة لنا، العادات، العلوم، التقاليد.

لماذا إذاً علينا أن نكبّد أنفسنا عناء
تكرار ما تعلّمناه كالببغاء
فلا نرى شيئاً مما هو قريب منّا، متطلعين دائماً إلى البعيد
عائشين في الماضي، معرضين عن الذين يبدأون الخطى [...]
تورتشيلي، نيوتن، كبلير وغاليليه،
كانوا أكثر علماً وأكثر سعادة في الجهود الجبارة التي بذلوها،
فتحوا المجالات أمام كل فرجيل جديد.
اتّحدت الفنون كلّها [...]
لنصنع أبيات شعر قديمة مبنيّة على أفكار جديدة»[1].

يقول الشاعر: لننشد في أبيات شعر كلاسيكيّة أفكار وعادات وعلم عصرنا الحاضر. تكفّل أندريه شينييه بكتابة ملحمة العلم الحديث واعتبر نفسه فرجيلَ جديداً. حكم العلم المدينة، وأنزل الميتافيزيقا عن عرشها، وعندما مات نيوتن سنة 1727، كان التكريم المَلَكيّ الذي قُدّم له شاهداً على هذه العبادة الجديدة للعلم كسبيل إلى التقدّم. إذا كان الحقل العلميّ قد تكوّن في بداية القرن السابع عشر مع غاليليه وديكارت، فإن الإيمان بإمكانيات العلم اللامتناهية تجسّد في عصر الأنوار.

وتجلّى أيضاً في كل مكان الحماس، والفضول العلميّ، والتعلّق بعلوم الطبيعة. تعدّدت سبل تعلّم العلوم مع مختبرات الفيزياء، ومواشير لتحليل الضوء، ومناظير تسمح برؤية حلقات زحل. وقد أعطى الملوك والأسياد الإقطاعيّون المثل: امتلك لويس الخامس عشر مجموعات مختلفة، وتعلّم وليّ العهد الفيزياء. كل الناس أرادوا الانخراط في هذه الحركة: قضاة، كهنة، بورجوازيّون عاديّون، أطبّاء، شباب... حتى الصحف كانت تورد ملخّصات طويلة للكتب العلميّة. كان جنون التعلّم كبيراً، وكثرت كتب الطبّ أو الفيزياء.

(1) A. Chénier, *L'Invention*, in : *Œuvres complètes*, Pléiade – Gallimard, p.125,127.

الجمعيّات العلميّة.. أوروبّا العلماء

تعدّدت الجمعيات العلميّة التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، وكذلك الأكاديميّات، وهذا بفضل دعم الملوك الذين كانوا يريدون استقطاب أهمّ العلماء الأوروبيّين لقاء رواتب يدفعونها لهم.

إلى جانب الجمعيّة الملكيّة في لندن وأكاديميّة العلوم في باريس، نشأت أكاديميّة سان بترسبورغ سنة 1724، وأكاديميّة استوكهولم سنة 1739، والجمعيّة الملكيّة في كوبنهاغن سنة 1745...

عن طريق تبادل الأبحاث، وعرض شروحات عامّة جماعيّة، ساهمت هذه الجمعيّات الأكاديميّة في وضع علم أوروبيّ، مبني على محاضر مناقشات، وتوضيحات جماعيّة لنتائج علميّة تمّ التوصّل اليها. لم تتوقف «أوروبّا العلماء» التي ولدت في عصر النهضة – الذي أعقب أوروبّا فلاسفة العصور الوسطى – عن التقدّم، مفجّرةً الحدود كلّها.

لكن ظهرت عقبة جديدة داخل أوروبّا العلماء هذه، وهي عقبة اللغة. لم يعد العلماء يكتبون باللغة اللاتينيّة، بل بلغتهم الأمّ. أصبحت اللغة الفرنسيّة وحتى النصف الأول من القرن العشرين، اللغة العالميّة لأوروبّا العلميّة، قبل أن تترك مكانها للّغة الإنكليزيّة.

الأنسيكلوبيديا.. أي دائرة المعارف

ولدت الأنسيكلوبيديا من انطلاقة العقل العلمي ومن انتصار العلم، وارتبطت بفورة القواميس. ابتداءً من سنة 1694 أصدر توماس كورناي، شقيق بيار كورناي، Dictionnaire des Arts et des Sciences («قاموس الفنون والعلوم») كما أصدر بايل قاموسه سنة 1697، ثم تبعهما شوفبييه Chauffepié في 1750 – 1756.

لكن كان ينقص فرنسا قاموس حديث يبسّط كل حقول المعرفة، ويوفّر دراسة لمعارف الزمن، ولوضع التقنيّات أيضاً. هدفت الأنسيكلوبيديا، التي يتمحور حولها تاريخ الأفكار في القرن الثامن عشر، إلى أن تكون علماً وتبسيطاً علميّاً.

«نعني بالعمل الأنسيكلوبيديّ امتلاك فلاسفة القرن الثامن عشر لعالم سيبقى في ذاته مجهولاً، ويقبلونه كما هو، ويتخلّون عن فهم حقيقته العميقة. سيكتفون بجمع الأحداث بصورة واعية، لتصنيفها بعدئذٍ في ترتيب أنسيكلوبيديّ. عندما ينتهون من عمليّة الترتيب، سيرون أن كون الأشياء قد تحوّل إلى شيء معروف، إلى مجموعة من المعطيات العلميّة، ومن الأحداث التي تمّ التثبّت منها كما يجب، إلى شيء بحوزة الإنسان ويخصّه. ستنشأ علاقات بين الإنسان والمواضيع المجهولة من شأنها أن تجعل مالوفاً ما كان يُعتبر في ذاته أمراً غريباً»[1].

وُضعت الأنسيكلوبيديا الضّخمة، وهي قاموس استدلالي للعلوم والفنون والمهن، من قبل مجموعة أدباء، وقام بتنفيذها ديدرو 1748 – 1765. ديدرو هو محرّر الأنسيكلوبيديا الأساسيّ اذ كتب أكثر من ألف مقال وظهر مديرها التنفيذيّ، وذلك بمساعدة دالمبير (1717 – 1783) D'alembert مؤلف («تمهيد») Discours préliminaire ومقالات في الرياضيّات. ساعده أيضاً عدد كبير من الاختصاصيّين. ابتداءً من 1752 بدأت الإدانات تهطل، عندما منع مجلس شورى الدولة بيع الجزأين الأوّلين. توقّف الإصدار ثم استؤنف حتى سنة 1757. سنة 1758 نجح المتديّنون في منع بيع الأجزاء التي صدرت، والتي فضلاً عن ذلك قد صدر فيها حكم بابويّ سنة 1759. إن مالزيرب Malsherbes الذي جسّد دخول فكر الأنوار إلى طبقة النبلاء البرلمانيّين والذي أُعدم بالمقصلة سنة 1794، هو الذي خلّص مرة أخرى المشروع الذي انتهى سنة 1773 والذي مثّل على صعيد الطباعة، نجاحاً ضخماً. بيعت 25000 مجموعة من الطبعة الأغلى سعراً في أوروبّا في نهاية ولاية لويس الخامس عشر. 130 مؤلّفاً (منهم فولتير، بوفون، تيرغو...) ساهموا في إنجاح الأنسيكلوبيديا التي تعتبر في الوقت نفسه إعلان مبادئ فلسفة الأنوار، وأيضاً عرضاً منهجيّاً للمعرفة، وإثباتاً لوضع العلوم، والتقنيّات، والفنون الميكانيكيّة التي كانت غالباً مجهولة من أهل الفكر.

(1) B. Groethuysen, *L'encyclopédie*, in : *Tableau de la littérature française*, XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Gallimard, 1939, p.343.

سعى هذا العمل الضخم الذي يضّم 17 جزءاً من النصوص و11 مجموعة مصوّرة، بالإضافة إلى 5 أجزاء من الملاحق، إلى تجميع «المعارف المبعثرة على الأرض» (دالمبير). مغامرة الأنسيكلوبيديا تجسّد «معرفة كل شيء» خاص بالأنوار، وهو مشروع جميل عمل فيه على مدى ربع قرن من الزمن حوالي ألف عامل...

العلوم المختلفة ومفاهيمها

الرياضيّات وفكرة اللامتناهي

عمل العلماء بالرياضيّات على تطوير حساب اللانهائي الصغر الذي اكتشفه في القرن السابع عشر نيوتن وليبنيز. شارك بيار فارينيون Pierre Varignon العالم بالرياضيّات الفرنسيّ (1654 – 1722)، والفيلسوف فونتينيل Fontenelle (1657 – 1757) في انطلاقة هذه الآداة الرياضيّة. يميّز فونتينيل في كتاب («عناصر هندسة اللامتناهي») Eléments de la géométrie de l'infini (1727) بين اللامتناهي الميتافيزيقي واللامتناهي الهندسيّ. يمكنه عندها الكلام عن عدد لامتناهٍ موجود في الحقيقة مثله مثل الأعداد المتناهية. «يسمح فكر اللامتناهي الصغر، الذي أصبح رياضيّاً تحت السيطرة، ببناء الفيزياء الرياضيّة أي فيزياء مرتكزة إلى نظام متماسك مؤلّف من مبادئ، ومسلّمات، ومفاهيم يمكن مقارنة نتائجها مع الاختبار. لقد تمّ تطبيق هذا البرنامج الذي أصبح ممكناً بفضل أعمال السابقين كبلير وغاليليه، على يد لويس دولاغرانج Louis de Lagrange (1736 – 1813)»[1].

ولد لويس دو لاغرانج في تورينو عام 1736، وأسّس سنة 1758 مع طلاّبه مجمعاً علميّاً أصبح فيما بعد أكاديميّة تورينو للعلوم. طوّر نتائج الحساب اللانهائي الصغر، كما فعل أولر Euler (1707 – 1738) وهو عالم بالرياضيّات سويسري، وسيمون لابلاس Simon Laplace (1749 – 1829) الذي وضع ميكانيكيّة فلكيّة عولجت انطلاقاً من التحليل اللانهائيّ الصغر.

أمّا دالمبير فيعتبر اللامتناهي فقط كحدود، ووجوده غير مهمّ إطلاقاً بالنسبة

(1) J.P. Luminet. M. Lachièze-Rey, *La physique et l'infini*, Flammarion, p.45-46.

للهندسة. يعتقد دالمبير ايضاً أنه، في هذه المادّة، لا يوجد عدد لانهائيّ إلاّ بصفة كيان مجرّد يعبّر فقط عن حدّ فكريّ.

إذا كان عصر الأنوار قد حسّن الحساب اللانهائي الصغر الذي لم يكتمل مع نيوتن وليبنيز، وساهم في نشوء الفيزياء الرياضيّة، إلا أنه لم يطوّر نظرية حقيقيّة خاصة باللامتناهي. بدأ التاريخ الحديث للامتناهي الرياضيّ فعليّاً مع برنار بولزانو Bernard Bolzano (1781 – 1848) وهو صاحب مبدأ جديد يتناول فكرة اللامتناهي، وقد دافع عن موضوع اللامتناهي بالفعل.

على الصعيد الفلسفي، قام الألماني كريستيان وولف Christian Wolff (1679–1754) في عصر الأنوار، بدراسة موضوع اللامتناهي، انطلاقاً من تحديد رياضيّ («في الرياضيّات، اللامتناهي هو الذي لا يمكن وضع حدود له، وهو الذي لا يوجد فوقه زيادة ممكنة»). كان كانط معجباً باللانهائيّة التي كانت توجّه تحليله الخاص بالروعة الجماليّة، ورؤيته للجنس البشريّ المحكوم بتدرّج لامتناهٍ نحو هدف مثاليّ يسعى إليه بصورة متواصلة ولا يبلغه أبداً.

فيزياء، كيمياء، علوم الحياة

في الفيزياء، أثارت الكهرباء اهتمام المعاصرين. صحيح أنه تمّ اكتشاف (1729) أن إمكانيّة التوصيل تتعلّق بالمواد، وتمّت كذلك صناعة أول واقية صواعق سنة 1760، إلاّ أنه لفترة طويلة كانت الغلبة للطرافة مع قنّينة لايد Leyde، المشهورة التي روّجت موضوع التّفريغات الكهربائيّة: عندما كان يُكهرب الماء في قنينة (لايد، 1745)، كان كل واحد يريد الحصول على تفريغة يقتل بها العصافير ويُمغنط بها الإبر. برهن غاستون باشلار Gaston Bachelard، انطلاقاً من هذا المثل، أن الفكر العلميّ في القرن الثامن عشر لم يتخلّص نهائياً من الطرافة، ولم يمارس حتّى الساعة نشاطاً من نوع عقلانيّ يرفض كل ما هو ملوّن، ومتنوّع، وجذّاب في مظهره السحريّ أو العجيب. حتى ولو أن الفكر العلميّ قد فرض نفسه، إلاّ أنه لم يتخلّص نهائيّاً من الصور الطريفة والمسليّة.

في مجال الكيمياء أعطى لافوازييه Lavoisier (1743 – 1794) لهذه المادّة توجّهاً جديداً: أصبحت الكيمياء معه كميّة. لا شيء يضيع، لا شيء يُخلق. هُدم المفهوم المشهور الذي يُعرف بسائل اللهب – نار تُعتبر كمادة من مواد تركيب الأجسام أو مبدأ من مبادئه– في نهاية القرن الثامن عشر، وظهرت فكرة علم كمّي؛ اكتشف لافوازييه الآزوت والأوكسيجين ونسبهما الصحيحة (1774).

تطوّرت العلوم الطبيعيّة – علوم الحياة المرتبطة بملاحظة النبات والحيوان – بطريقة سريعة جداً مع بوفون، العالِم الطبيعيّ الكبير في ذلك الوقت. بدأت فكرة التطوّر، بترابطها مع مفهوم تاريخ موجود داخل الأجناس، تفرض نفسها وخاصة مع موبرتوي ومؤلّفه («نظام الطبيعة») Système de la nature 1751. مع ذلك، إذا كان موضوع تاريخ الكائنات الحيّة وتطورها قد بدأ في الظهور، فإن لامارك Lamarck هو الذي سوف يضع، ابتداءً من سنة 1800، نظريّة التحوّل ويبشّر بها.

علوم الإنسان وفكرة الإنسان

اهتّم عصر الأنوار أيضاً بفهم الإنسان.

فهم الإنسان يمكن أن يعني التوصّل إلى طبيعة إنسانيّة، إلى ماهية الإنسان الموجودة مثلاً عند وولف. يمكن أن يعني أيضاً الاهتمام بالإنسان كعرق وليس كفرد: هذه هي طريقة العلوم الطبيعيّة. لكن فيشت Fichte هو الذي أعطى أفضل تعريف للإنسان، هذه الفكرة المطبوعة في القرن الثامن عشر إلى جانب فكرة الطبيعة والعقل، وذلك بطريقة «وجوديّة» جدّاً سنة 1796: لا يعني الإنسان إلا عدماً خالصاً:

«كل حيوان هو ما هو عليه. الإنسان، وحده، ليس في الأصل شيئاً. ما يجب أن يكونه، عليه أن يصيره. وبما أنه في كل الأحوال عليه أن يكون كائناً بذاته، عليه أن يصيره بذاته. أكملت الطبيعة أعمالها كلّها، لكنّها، فيما يتعلق بالإنسان، لم تتدخّل في أمره، وهكذا أوكلت أمره إليه هو بالذّات»[1].

(1) Fichte, *Fondements du droit naturel*, PUF, p.95.

إذن نشأت علوم الإنسان التي كانت قبل أن يضع الفيلسوف كانط مسألة الإنسان وسط إشكاليته، تختصّ بالمجتمعات الإنسانيّة، بالجنس البشريّ، وكذلك بالإنسان السياسيّ الملتزم في المدينة.

كوندياك Condillac (1715 – 1780) هو منظّر المذهب الحسّيّ، ومساهم في الأنسيكلوبيديا. حلّل طريقة تكوّن الفكر الإنساني انطلاقاً من الأحاسيس: أظهر الفيلسوف التجريبي معقوليّة نفسيّة. استوحى من لوك، فتخيّل في (("بحث حول الإحساسات")) Le traité des sensations (1755) تمثالاً منظّماً في الداخل مثل الإنسان، وله عقل لا يوجد فيه أي نوع من الأفكار: إذا تم تزويد التمثال الذي كان في البدء هامداً وفاقداً للإحساس، إذا تم تزويده بالحس، فإن ملكاته ستعمل كلّها. شرح كوندياك إذاً كيفيّة تكوّن أفكارنا اعتباراً من الإحساسات. انتشرت نظرية كوندياك بسرعة وساهمت في تكوّن أوّليّ لعلم النفس.

يُعتبر مونتسكيو من مؤسّسي علم الاجتماع الذي هو عبارة عن دراسة المجتمعات الإنسانيّة، والبشر المندمجين في الظواهر الاجتماعيّة. لأول مرّة تشكّل المجتمعات الإنسانيّة موضوع مادّة مستقلّة عن التاريخ، وعن السياسة، وعن الأخلاق.

لم يكن نشوء الأنتروبولوجيا أقلّ مهابةً. ظهرت كلمة أنتروبولوجيا (درس الإنسان) في القرن السادس عشر (1516) واكتسبت معناها كاملاً في القرن الثامن عشر. تكوّنت عندئذ أنتروبولوجيا طبيعيّة تدرس صفات الإنسان الطبيعيّة في الزمان والمكان، وأنتروبولوجيا فلسفية وهي معرفة ماذا يفعل الإنسان، المتمتّع بحرية الاختيار، بنفسه. يوجد في هذه الأبحاث كلها فكرة معينة للإنسان مختلفة دون شك عن هذا «الإنسان» الذي سيصبح فيما بعد مادّة الأنتروبولوجيا الثقافيّة. تشكّل «الطبيعة الإنسانيّة»، والإنسان «كعدم» (فيشت) مجموعة مفاهيم موجودة في أفق القرن الثامن عشر، وتسمح بوضع «علوم الإنسان». إذا كان من المتعذّر الكلام عن الإنسان كموضوع علميّ (راجع ميشال فوكو: (("الكلمات والأشياء")) Les mots et les choses)، إلاّ أنه ظهر تصوّر للإنسان يوجّه بناء

ميدان نفسانيّ، واجتماعيّ، وأنتروبولوجيّ. في («الأنتروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية») L'anthropologie du point de vue pragmatique 1797، يصف كانط مادة الأنتروبولوجيا:

«يمكن لمذهب معرفة الإنسان الذي تمّت معالجته بطريقة نظاميّة، أن يعالَج من وجهة نظر فيزيولوجيّة، أو من وجهة نظر براغماتية. معرفة الإنسان من الناحية الفيزيولوجية هدفها اكتشاف ما تفعله الطبيعة بالإنسان، ومن الناحية البراغماتيّة معناها اكتشاف ما يفعله الإنسان، أو ما يقدر أن يفعله، أو ما يجب أن يفعله من تلقاء نفسه، كونه كائناً يتمتّع بنشاط حرّ»(1).

يتصوّر كانط في الواقع ليس فقط أنتروبولوجيا فيزيائية وبراغماتيّة، بل أنتروبولوجيا نظريّة تعني معرفة الإنسان عموماً ومعرفة القدرات الإنسانيّة، وأنتروبولوجيا أخلاقيّة (مبدأ الحكمة). أحرز علم الإنسان الذي تعنيه الأنتروبولوجيا تقدّماً مهمّاً في القرن الثامن عشر.

عرفت الفلسفة السياسيّة هي أيضاً انطلاقة مدهشة، ووجدت نظرية الحقّ مع روسّو طريقة تعبير واضحة.

تطوّر الأفكار السياسية: الحقّ والدّولة

القرن الثامن عشر، عصر الأفكار السياسيّة

عصر الأنوار هو عصر السياسة والدّولة: لأن السياسة موجودة في صميم تاريخه، والحقّ والدّولة موجودان في صميم أفكاره، كما جاء على لسان بيار شونو.

شكلان للدولة هيمنا على تاريخ عصر الأنوار السياسيّ: الملكيّة الإنكليزيّة المعتدلة، والملكيّة الفرنسيّة. سيشكل هذان النموذجان السياسيان أفق التفكير حول الدّولة والحقّ، وسيوجّهان هذا التنظير.

كان الإنكليز قد حصلوا في القرن السابع عشر على ضمانات قانونيّة،

(1) Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, p.11.

كالمحافظة على الحرية الفردية ضد التعسّف (Hebeas corpus, 1679). ومنذ نهاية القرن السابع عشر استُبدلت ملكيّة الحقّ الالهّي بملكيّة سياسية، وفي القرن الثامن عشر أصبح النظام الإنكليزي ملكيّة برلمانية. احتّل مجلس العموم المنتخب بصورة تدريجيّة المقام الأوّل داخل البرلمان. وجرت العادة أن يسمّي الملك زعيم الأكثريّة في مجلس العموم كرئيس للوزراء. أثار تفتّح واتّزان النظام الإنكليزيّ المعتدل والحديث، إعجاب مونتسكيو الذي كان يراقب المؤسّسة التمثيليّة في إنكلترا (ويستوحي منها للدفاع عن نظريّة فصل السلطات).

«إنكلترا هي الآن من أكثر البلدان حرية في العالم، ولا أستثني أية جمهوريّة. أصفها بالحرّة لأن الأمير لا يتمتّع بسلطة تخوّله إلحاق أي ضرر ممكن بأيّ كان، لأن سلطته مراقبة ومحدّدة بقرار»[1].

من جهته، يعاني النموذج الفرنسي من قِدَمِه. عرف حكم لويس الرابع عشر ذروة الملكيّة الفرنسيّة التي عرفت في القرن الثامن عشر أفولاً ثم سقوطاً، عندما حطّمت أزمة الثورة الفرنسيّة العنيفة النظام السياسيّ.

لا يمكن فهم تطوّر الأفكار السياسيّة من دون وجود الدول في أوروبّا: الدول التي تشكّل قوى تغيير، أو قوى جمود استحوذت على الفلاسفة، ولا يمكن الهرب، خصوصاً في عصر الأنوار، من علاقات الدولة بالفكر. كان «الفلاسفة» الفرنسيّون، فولتير ومنتسكيو، يطرحون دائماً النموذج الإنكليزيّ. بالمقابل لم يرفض «الحزب الفلسفيّ» دائماً النموذج الفرنسيّ.

في هذا الإطار التاريخيّ، تكوّنت الأفكار السياسيّة، أفكار الحقّ، والدّولة، والقانون.

من وولف Wolff إلى بورلاماكي Burlamaqui

خلال عصر الأنوار، وُضع الفكر والأفكار السياسيّة تحت عنوان الحرّية،

(1) Montesquieu, *Notes sur l'Angleterre*, in : *Œuvres de Montesquieu – Œuvres diverses*, t.2, L. de Bure, Paris, 1827, p.60.

وتكوّن تصوّر جديد للحقّ السياسيّ، وفلسفة جديدة للحقّ انطلقت بقوّة عند روسّو. ارتبطت أفكار الحقّ والدّولة تدريجيّاً بالحريّة.

يعتبر وولف (1679 - 1754) الطبيعة الإنسانيّة مقياساً للحقّ. أدخل وولف، وهو تلميذ ليبنيز وذو فكر تعليميّ أقل وساعة من فكر معلّمه، أدخل الحقّ الطبيعيّ في نظام فلسفيّ كبير، مدرسيّ نوعاً ما. مؤلفان يعرضان نظريته الخاصة بالحقّ: ((«دراسة الحقّ الطبيعي وفقاً للطريقة العلمية») Le droit naturel traité selon la méthode scientifique (1740) و(«مبادئ حق الطبيعة والبشر») Principes du droit de la nature et des gens (1754).

توضّحت فكرة الحقّ الطبيعي، وربط وولف الحقّ الطبيعي بالطبيعة الإنسانيّة، أساس الحقوق والواجبات. تسمح هذه الطبيعة، المتجذّرة في كل فرد، بوضع حقوق وواجبات. يظهر في جوهر الإنسان مفهوم ما هو شرعي وواجب، كما تظهر فكرة حق ذي طابع عالمي، ويمكن الحديث عن «مؤسّسة وولفيّة لحقوق الإنسان» (ا. رينو A. Renault).

«الحقّ الطبيعيّ أو الحقّ الذي خُلق معنا، هو الذي يتأتّى من واجب طبيعيّ بحيث أنه، عندما يطرح هذا الواجب، يجب أن يكون هذا الحقّ موجوداً. إلا أن الطبيعة أو ماهيّة الإنسان تتجاوز بعض الواجبات، فتبني بالتالي بعض الحقوق. بما ان الطبيعة أو الجوهر الإنسانيّ هو شيء مشترك بين البشر كلّهم، كل حقّ طبيعيّ هو إذاً حقّ عالميّ، لم يكتسبه الإنسان، بل يحمله معه منذ ولادته»[1].

يتركّز مفهوم الحقّ، بحسب وولف، في الطبيعة الإنسانيّة: من الطبيعة إلى الطبيعة الإنسانيّة كأساس للحقوق. حركة نشوء الحقّ هي نفسها عند ج.ج. بورلماكي J.J. Burlamaki، الذي درّس في أكاديميّة جنيف والذي أصدر سنة 1751 («مبادئ الحقّ السياسيّ») Principes du droit politique، وهو كتاب تأمّل فيه روسّو، وأعطى عنوانه كعنوان ثانوي لكتابه «في العقد الاجتماعي». في

(1) Wolff, *Principes du droit de la nature et des gens*, trad. par Formey, t. 1, livre I. ch. I, M.M. Rey, Amsterdam, 1743, p.4, 5.

نظر بورلماكي الحقّ وفكرة الحقّ مرتبطان بطبيعة الإنسان.

مونتسكيو

أدخل شارل لويس دو سوغوندا، بارون دو مونتسكيو (1689 – 1755) مفاهيم سياسيّة مهمة.

يذكّر مونتسكيو بقيمة نظريّات الحقّ الطبيعيّ، التي يؤيّدها، مع أنه يجمع بين دراسة اجتماعيّة للحق ومبدأ أكثر كلاسيكيّة: لا يمكن للحقّ الوضعيّ أن يكتفي بذاته. من جهة ثانية، يعطي معالم أساسيّة في المناقشة الكبرى حول حكم الدّول، وهي مناقشة دامت طوال القرن الثامن عشر نظراً للأوضاع السياسيّة. اشتهر مونتسكيو بفضل كتاب («الرسائل الفارسيّة») Les lettres persanes الذي صدر سنة 1721 وموضوعه نقد عادات العصر. لكن الكتاب الذي شكّل مادة تفكير لأوروبّا عصرالأنوار فهو («روح الشرائع») L'esprit des lois الذي أسّس فيه مونتسكيو علم السياسة الحديث.

في البداية، أيّد انفصال الحقّ الطبيعيّ عن الحقّ الإلهيّ، وأكّد على قيمة مبادئ الحقّ الطبيعيّ. فكره هنا مصدره نتاج غروتيوس. ألا يمكننا أن نرى حقّاً أو علاقات تقوم على العدل ولا تخضع لحكم الزمن وللتغيير، أي مجموعة مبادئ تشكّل نموذج القوانين الوضعيّة التي تعكس هذا الحقّ؟ نقرأ في بداية «روح الشرائع»:

«يمكن للكائنات المتميّزة المدركة أن يكون لها قوانين صنعتها بنفسها، ولكن يمكن أن يكون لها أيضاً قوانين لم تصنعها. قبل أن يكون هناك كائنات مدركة، كانت هذه الكائنات ممكنة. كانت تربط هذه الكائنات علاقات ممكنة ومن ثم قوانين ممكنة. قبل أن توجد قوانين مصنوعة، كان هناك علاقات عدل ممكنة. القول بأن ليس من شيء عادل أو غير عادل إلا ما تفرضه وتحرّمه القوانين الوضعيّة هو كالقول بأنه قبل أن تُرسم الدائرة، لم تكن كل الشعاعات متساوية.

يجب الاعتراف إذاً بأن هناك علاقات عدل سبقت القانون الوضعيّ

الذي أوجدها»[1].

كان غروتيوس هو أيضاً يؤكّد تشابه المعطيات الرياضيّة ومعطيات الحقّ الموجودة في دائرة مستقلّة عن الوقائع الملموسة.

ثبّت مونتسكيو الحقّ في قوانين ازليّة مطبوعة في طبيعة الأشياء وفي العقل الإنسانيّ. لا يخفي هذا التأكيد المزدوج أي تناقض لأن العقل الإنسانيّ، عند مونتسكيو، يجسّد الثّبات والأزليّة: يقترب هذا التأكيد المزدوج من الطبيعة الإنسانية بما أن أي تغيير يحصل لا يمكنه أن يؤثّر في الثّبات ولا في الأزليّة.

«القوانين، في معناها الواسع، هي العلاقات الضرورية المتأتّية من طبيعة الأشياء[...]

القانون، بصورة عامة، هو العقل الإنساني من حيث أنه يحكم كل شعوب الأرض، ولا يجب أن تكون القوانين السياسيّة والمدنيّة الخاصة بكل أمّة سوى حالات خاصّة يُطبّق فيها هذا العقل الإنسانيّ»[2].

لا يكتفي الحقّ الوضعيّ (الحقّ العام، حقّ الآخرين...) بذاته، ويفترض العودة إلى العقل الإنسانيّ: إنه يشترك، ليس فقط في طبيعة الأشياء، وفي قانون الطبيعة الكبير، بل يفترض عقلاً إنسانيّاً وضرورة عقلانيّة.

يتخلّص القانون والحقّ من كل تعالٍ ويتجذّران في العقل الإنسانيّ: هذا هو أول إنجاز لمونتسكيو. لكن نظريّة القانون والحقّ تفرض أيضاً تحليلاً للأنظمة السياسيّة وللدّولة. يظهر مونتسكيو هنا كمنظّر للدولة الليبيراليّة. عندما يورد مساوئ الحكم الاستبداديّ، ويتمسّك بصورة خاصة بالحرّية، يرى في فصل السّلطات أساس الحرّية السياسيّة. كيف السبيل للمحافظة على الحرّية؟ يدافع مونتسكيو عن فصل السّلطات التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة، والهدف منه ضمان توازن القوى.

يذكّر مونتسكيو، من خلال هذا التحليل للحقّ والدّولة، أن الحرّية السياسيّة مرتبطة بالقانون بطريقة غير قابلة للفسخ: «يجب فهم ماذا يعني الاستقلال وماذا

(1) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier Flammarion, t. I, p.124.

(2) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier Flammarion, t. I, P.123, 128.

تعني الحرّية. الحرّية هي الحقّ في فعل كل ما تسمح به القوانين، وإذا كان هناك مواطن قادر على فعل ما تحرّمه، فإنه لن يعود حرّاً لأنه سيكون للآخرين أيضاً القدرة نفسها»[1].

شكّل كتاب «روح الشرائع» علامة فارقة في تطوّر الأفكار السياسيّة في القرن الثامن عشر، وظهر مفهوم سياسيّ أساسيّ وهو فكرة سلطة محدودة. السلطة في مواجهة سوء استعمال السلطة. «كي لا يتمّ استغلال السلطة يجب أن توضع الأمور بشكل يمنع السلطة من تجاوز حدودها»[2].

قادت ردود الفعل المتباينة التي قوبل بها كتاب «في روح الشرائع» مونتسكيو إلى كتابة («دفاع عن روح الشرائع») Défense de l'esprit des lois 1750. توفي مونتسكيو سنة 1755 بعد أن أضناه العمل الدؤوب.

روسّو: الحقّ السياسيّ والحرّية

تظهر فكرة الحقّ السياسيّ وفكرة الدّولة، عند روسّو كما عند مونتسكيو وإن في إطار مختلف تماماً، غير منفصلتين عن الحرّية. بدئ منذ ذاك الوقت بتعريف السياسة انطلاقاً من علاقتها بالحرّية. تبدّلت حتى فكرة السياسة، عندما وُضعت تحت عنوان الحرّية وليس تحت عنوان النظام. فالسياسة وهي فن إدارة الدولة ترتبط بهذا المثال الأعلى السياسيّ الجديد. «أصبحت الحرّية في القرن الثامن عشر بصورة عامّة الرهان الأساسيّ للسياسة».(غويار - فابر Goyard- Fabre)

يتطابق «في العقد الاجتماعيّ» (1762) الذي يعرض هذا التصوّر للحقّ والسياسة، مع نشاط كبير ميّز تلك الفترة من حياة المؤلّف: ذهب روسو إلى مونتمورانسي فاستقبله ماريشال اللوكسمبورغ (1758 –1762)، ثم دأب على تأليف («إيلويز الجديدة») La nouvelle Héloïse و(«في العقد الاجتماعيّ») و(«إميل») الذي يقترح تربيةً تُعيد خلق الإنسان الطبيعيّ. وقبل أن يعاود حياة

---

(1) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Garnier Flammarion, t. I, p.292.

(2) Montesquieu, Ibid, t. I, p. 292.

التنقّل والتي دامت ثماني سنوات، حدّد روسّو طريقته وحلّل الخلاص المزدوج الممكن: بواسطة التربية (إميل) وبواسطة العقد الاجتماعيّ والمجتمع السياسيّ («في العقد الاجتماعيّ»).

إن موضوع «في العقد الاجتماعيّ» هو الحقّ السياسيّ الذي يبحث في الدّولة وأشكال الحكم المتنوّعة. ما مبادئ الحقّ السياسيّ الأساسيّة؟ لا يرتكز لا إلى الله ولا إلى السلطة الأبويّة ولا إلى القوّة: القوّة لا تصنع الحقّ. لم يعالج روسّو الحقّ كواقع بل بحث عن مبدأ النظام القانونيّ الذي لا يمكن تحديده انطلاقاً من وضع راهن.

«ليس للقويّ ابداً القوّة الكافية ليبقى دائماً هو السيّد، إذا لم يحوّل قوّته إلى حقّ والطاعة إلى واجب. من هنا حقّ الأقوى، وهو حقّ مأخوذ بطريقة تهكّمية في الظاهر، وفي الواقع مُثبت كمبدأ.

أيمكن تفسير هذه العبارة؟ القوّة هي قدرة مادّيّة. لا أعرف أيّة اخلاقيّة يمكن أن تنشأ من نتائجها. الخضوع للقوّة هو فعل ضرورة وليس فعل إرادة، إنه على أكثر تقدير فعلُ حذر»(1).

توصّل روسّو إلى فكرة أساس عقدي للحقّ. فالعقد، الذي هو رابط إرادي بين الناس يضيء الحقّ السياسيّ. لكن أي عقد؟ هل المقصود ميثاق خضوع شعب لرئيسه؟ أم اتفاق مبني على الاستعباد؟ أبداً. لأنه عندما «يتخلّى الإنسان عن حريته، يكون قد تخلّى عن صفته كإنسان». من هنا فكرة ميثاق شراكة وعقد اجتماعيّ يتخلّى الإنسان الطبيعيّ فيه عن حرّيته الأصليّة ليكتسب حرّية سياسيّة حقيقيّة تربطه بالقانون. من ثمّ، عندما يفقد البشر استقلالهم الطبيعيّ يبقون أحراراً كما في السابق. تعقب الحرّية الطبيعيّة الحرّية المدنيّة، أي حرّية المواطن الذي يحترم القانون ويعيش في دولة تحكمها قوانين. «ليس هناك إذاً حرّية من دون قانون، أو مكان فيه أحد فوق القوانين».

(1) Rousseau, *Du contrat social*, Bordas, p. 65.

من روسّو إلى الثورة الفرنسيّة

هكذا ارتسمت فكرة دولة السيادة فيها للشعب، من خلال ديمقراطيّة مباشرة حيث الشعب مجتمعٌ، يضع القوانين بذاته؛ الشعب وحده قادر من خلال استشارته بطريقة مباشرة أن يصنع القوانين. «لا يمكن للسيادة أن تكون من خلال التمثيل ولا يمكنها أن تكون خاضعة. إنها تنبثق أساساً من الإرادة العامّة التي لا يمكن أن تتمثّل [...] بناء عليه لا يمكن لنواب الشعب أن يكونوا ممثليها[...] لا يمكنهم البت بأي شيء بصورة نهائيّة»[1].

ولد مع روسّو تصوّر جديد للحقّ السياسيّ، للدّولة وللسياسة ذاتها التي وضعت تحت عنوان الحرّية. روسّو هو أبو السياسة الحديثة المعتبرة كنشاط للدّولة يُرجع العمل إلى القانون. إذا كان نتاج روسّو السياسيّ قد حُمّل أخطاء كثيرة لأن روسّو اعتُبر نبي مذهب حكم شموليّ، أوَ ليس سببه سوء تفاهم؟ في الدّولة المنبثقة عن «في العقد الاجتماعيّ»، تعني الحرّية الوصول إلى الاستقلاليّة، ولا تنفصل عن ممارسة السّيادة الشعبيّة.

انتصرت هذه الفكرة بعد ثلاثين سنة، مع الثورة الفرنسيّة، عندما حصلت المواجهة بين الحقّ الإلهيّ وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها. ها هو الشعب يأخذ مكان الملك، ومكان الركائز المقدّسة: منذ ذلك الوقت أصبحت إرادة الشعب تعني، خصوصاً في المذهب اليعقوبيّ، دعامة الجمهوريّة.

مع حقبة الرعب خلال الثورة الفرنسيّة، ومع الحكومة الثورية من النوع الديكتاتوريّ، أُهملت أفكار روسّو السياسيّة الحقيقية، لأن كاتب «في العقد الاجتماعيّ» كان يرفض العنف. لا تعمل الأفكار دائماً وفق شكلها الواقعي بل تعمل من خلال تغيّر في الشكل، كما يبيّنه مثل روسّو وتلاميذه وروبسبيير وسان جوست أيضاً. إذا حقّقت الثورة في البدء مثال الحرّية السياسيّة الذي نادى به روسّو والأنوار، فإن مجيء حقبة الرّعب أظهرت تأثير الأفكار الملتبس على التلاميذ والجماهير، فيما هي تتغيّر لا بل تتفسّخ.

---

(1) Rousseau, *Du contrat social*, livre III, Bordas, p.168.

حقوق الإنسان عبارة من عبارات عصر الأنوار

انتهكت مرحلة الرّعب وما واكبها من أحداث سياسيّة – المحكمة الجنائيّة العليا، مذابح أيلول / سبتمبر، قانون المشبوهين الموجّه ضدّ الكهنة المتمرّدين والمهاجرين، إلغاء المحاكم الجنائية في المحافظات، قتل 25000 شخص على الهوية...– انتهكت فكرة أساسيّة هي فكرة حقوق الإنسان.

أُعلنت حقوق الإنسان سنة 1789 من قبل رجال الثورة الفرنسيّين؛ لم تنبثق هذه الحقوق فقط عن روسّو، حتى ولو أن «في العقد الاجتماعيّ» كان له تأثير في صياغة المادة السادسة، التي كانت تعتبر أن القانون يعبّر عن الإرادة العامّة. في الحقيقة، المصادر الفلسفيّة والتاريخيّة لحقوق الإنسان معقّدة جداً. في نهاية القرن الثامن عشر، ائتلفت فكرة الحقوق الملازمة للطبيعة الإنسانيّة (الحقّ الطبيعيّ) مع فكر دينيّ (يهوديّ – مسيحيّ)، مع التقليد السياسيّ الإنكليزيّ، ومع فكر الأنوار... تنتظم هذه المجموعة باتجاه فكرة حقوق أساسيّة يتمتّع بها كل فرد بصفته الوحيدة والمتميّزة كإنسان.

شكّل هذا الإعلان سنة 1789 – وهو أحد نواة تطوّر الأفكار السياسيّة في القرن التاسع عشر– نقطة استدلال سياسيّة هامّة، بل خلق مقاومة قويّة قادها مفكّرو الثورة المضادة، وكنيسة القرن الثامن عشر الكاثوليكيّة، وأتباع المذهب الماركسيّ. برزت من خلال هذا الإعلان رهانات مهمّة وحروب كلاميّة عنيفة. يجب التوقّف عند الجدال الذي أثاره هذا الإعلان في نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر– من بيرك Burke إلى جوزيف دو ميستر Joseph de Maistre، إلى لويس بونالد Louis Bonald وهم منظّرو الثورة المضادّة – وأيضاً عند ماركس، واخيراً في القرن العشرين، في الأفكار «التوتاليتاريّة» التي استهدفت حقوق الإنسان.

تبنّت الجمعيّة التأسيسيّة حقوق الإنسان والمواطن في 26 آب / أغسطس 1789، وسُجّلت هذه الأخيرة في أول مواد دستور سنة 1791. إنها تبدأ على الشّكل التالي:

«قرّر ممثّلو الشعب الفرنسيّ، الذين يؤلّفون الجمعيّة الوطنيّة، والذين يعتبرون أن الجهل ونسيان حقوق الإنسان أو احتقارها هي الأسباب الوحيدة للمصائب العامّة وفساد الحكومات، قرروا أن يعرضوا، في إعلان رسميّ، حقوق الإنسان الطبيعيّة غير القابلة للمساس بها، والمقدّسة؛ وذلك كي يذكّر هذا الإعلان الحاضر دوماً جميع أعضاء الجسم الاجتماعيّ بواجباتهم وحقوقهم؛ كي تُحترم بشكل أفضل أعمال السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة، التي يمكن مقارنتها في كل لحظة مع هدف كل مؤسسة سياسيّة؛ كي تتمحور دائماً مطالبات المواطنين المرتكزة على مبادئ بسيطة ومحقّة، حول صيانة الدستور والمحافظة على سعادة الجميع».

17 مادة تتبع هذا النص وتؤكّد على مساواة المواطنين أمام القانون، وعلى الحرية الإنسانيّة، وعلى المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعيّة التي لا يبطلها مرور الزمن... تمّ الاعتراف هنا بالمبادئ الكبرى التي نادى بها عصر الأنوار: القانون وهو التعبير عن الإرادة العامّة بحسب أقوال روسّو (المادة 6)؛ التسامح وهو فكرة عزيزة على قلب فولتير، لأنه «لا يجوز أن يلاحق أحد بسبب آرائه، حتى الدينيّة منها، شرط أن لا تعكّر ممارستها النظام العام الذي ينص عليه القانون (المادة 10)؛ أخيراً فصل السلطات: كل مجتمع لا يتأمّن فيه ضمان الحقوق وتأكيد فصل السلطات ليس له دستور (المادة 16). هنا تأتلف المفاهيم الصادرة عن لوك الذي كان ينصح بفصل السلطات للمحافظة على الحرّية، وعن مونتسكيو الذي يرى في فصل السلطات أساس الحرّية السياسيّة.

وُضع إعلان سنة 1789 على بساط البحث بصورة سريعة، وأفسح في المجال أمام إعلان آخر صدر سنة 1793 أكثر تصلّباً، نادى بالحقّ في العمل وفي العصيان: عندما تُغتصب حقوق الشعب، يشكّل العصيان، بالنسبة للشعب أو لكل شريحة منه، الحقّ الأكثر قداسة والواجب الذي لا غنى عنه (المادة 35).

لا تشكّل مبادئ فكر عصر الأنوار الكبيرة وحدها مصادر حقوق الإنسان. في العصور القديمة، تذكّر أنتيغون أو تطرح فكرة حقوق الفرد عندما كانت تؤدّي التحية لجثّة أخيها. أسطورة أنتيغون ترمز إلى الاعتقاد بحقّ غير مكتوب. يجب

أيضاً ذكر المسيحيّة وهي أساس حقوق الإنسان الذي هو على صورة الله، من دون نسيان الأميركيّين وإعلان استقلال أميركا (1776) الذي كان يؤكّد على أن البشر كلهم ولدوا متساوين، وقد منحهم الخالق بعض الحقوق التي لا يمكن المساس بها، ومنها الحياة، والحرّية، والبحث عن السعادة.

شكّلت شرعة حقوق الإنسان مرجعاً مهمّاً، إلا أنها خلقت معارضة قويّة أشارت إلى وجود نزاع بين فكر الأنوار وردّة فعل محافظة، مرتكزة إلى اعتبارات لاهوتيّة أو حتى إلى سيطرة حقوق الله (لويس دو بونالد). نشأت مناقشة عميقة حول كل حركة الأفكار: تأكّدت لغة العقل أكثر فأكثر، وكثرت المشادّات الكلاميّة، وازدادت حرب الأفكار عنفاً.

نقد حقوق الإنسان وردة الفعل المحافظة

كانت ردة فعل رجال الفكر الأوروبيّين متنوّعة.

اعترف كانط Kant بالثورة الفرنسيّة المرتبطة بتقدّم الجنس البشريّ. كيف لا يؤيّد حقوق الإنسان هو الذي وضع في صلب نظريّته الفرد المعنويّ واحترام الشخص؟ «هذه الظاهرة (أي الثورة الفرنسيّة) في تاريخ الإنسانيّة لا يمكن أن تُنسى أبداً، لأنها كشفت، في طبيعة الإنسان، عن استعداد، وقدرة على التقدّم، ما كان لأية سياسة مهما تذاكت أن تستشفّها من مسار الأحداث السابق»[1].

ادمون بيرك Edmond Burke (1729 –1797) وقف على نقيض كانط وحماسته: أصدر عضو البرلمان البريطانيّ بيرك سنة 1790 («أفكار حول الثورة في فرنسا» Réflexions sur la Révolution en France) وفيه ندّد بالبعد المجرّد لحقوق الإنسان، الذي هو ثمرة عقل نظريّ وميتافيريقيّ صرف، لا يمكنه أن يولّد إلاّ العنف والتعصّب. تحتوي نظرية حقوق الإنسان على نزعة للتجريد تتّسم بالخطورة. ادّعى واضعو نظرية الحقوق أنهم ارتكزوا على العقل فقط، لذا لا يريدون الرضوخ لشيء ولا حذف شيء. هذا ما يعيبه بيرك على مناصري الحقوق،

(1) Kant, *Le conflit des facultés*, in : Kant, *La philosophie de l'histoire*, Aubier, p.226.

علماً أنه لم يكن رجعيّاً ولا محافظاً حقيقياً. ألم ير في تمرّد المستوطنين الأميركيّين عملاً مشروعاً؟ إنه أرستقراطيّ متحرّر، لكن ذلك لا يعني أنه لم يكن وراء الخطاب اللاحق المضادّ للثورة.

في نظر بيرك يمكن إدانة الميتافيزيقا المجرّدة الخاصة بحقوق الإنسان من وجهة ثانية: ليس لأنها تحدث فقط الفوضى والعنف، بل لأنها تغفل التقليد ومكتسبات التاريخ. يدخل هنا مفهوم ثان: اللجوء إلى تركة التقليد التي حُجبت على يد مفكّري الثورة. تنتج نظرية حقوق الإنسان، بحسب بيرك، من احتقار إرث الأجداد وهنا يظهر ربما المحافظ من وراء الأرستقراطيّ المتحرّر. في مقابل نظريّة التقدّم وحقوق الإنسان هناك الاختبار والتقليد؛ في مقابل فلسفة الأنوار السياسيّة، فكرة سياسيّة مرتبطة بالنظام؛ وفي مقابل الاضطرابات، حكمة الأمم.

«نكلّمهم من دون فائدة عمّا فعله الأجداد، عن القوانين الأساسيّة لبلادهم، عن أشكال الدستور المعتمدة، حيث تتأكّد حسناتها من خلال شهادة لا تُنقَض صادرة عن اختبار طويل الأمد، ومن خلال تقدّم الثروة العامّة، والازدهار الوطني. إنهم يحتقرون الاختبار لأنه، في نظرهم، ليس حكمة إلا بالنسبة للجهلة. ولكن، في النهاية، زرعوا في الأرض لغماً سيفجّر في الوقت ذاته كل أمثلة العصور القديمة، والعادات، والشُّرع، وقوانين البرلمان، كل شيء: هذا اللغم هو حقوق الإنسان»[1].

أسماء كثيرة أخرى ظهرت في هذا المسار المناهض للثورة والمعارض لحقوق الإنسان. عند ملتقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أظهر مفكّران هما الفيكونت لويس دو بونالد (1754 – 1840) وجوزيف دو ميستر (1753 – 1821) تشدّداً مطلقاً، وأعادا الاعتبار لحقوق الله في مواجهة حقوق الإنسان. في مواجهة ولادة الإنسان الجديد، هذا المواطن المنتمي إلى عصر الانوار المزوّد بمبادئ وحقوق إلهيّة غير قابلة للتغيّر، هناك مثال الحُكم الجيّد المنبثق من التعالي. ها قد برز من جديد خطاب ليتورجيّ من زمن آخر.

---

(1) Burke, *Réflexions sur la Révolution* en France, Laurent fils, Paris, 1790, p.116 sq.

عرف بونالد عالم الهجرة: دعته الهيئة المدنيّة للإكليروس إلى الهجرة والالتحاق بجيش الأمراء. أقام في هيدلبرغ حيث أصدر كتاب («نظرية السلطة السياسيّة والدينيّة») Théorie du pouvoir politique et religieux 1796. عاد إلى فرنسا خفية في أيام حكومة المديرين وأصدر («دراسة تحليليّة حول القانون الطبيعي الخاص بالنظام الاجتماعي») Essai analytique sur la loi naturelle de l'ordre social (1800)، ثم كتاب («التشريع البدائي») La législation primitive (1802). بعد ان أصبح من الداعمين نظريّاً لإعادة أسرة البوربون إلى العرش، رفض سنة 1830 أن يؤدّي القسم للويس فيليب.

عندما تعرّض بعنف ليس فقط لحقوق الإنسان، بل للماديّة الملحدة كلها، ظهر دو بونالد كمدافع عن الكثلكة وعن المبادئ الملكيّة. الله الذي هو أبو كل قانون وكل حقّ هو بالنّسبة لبونالد المحور الأوحد والمرجع الوحيد. مذهب حقوق الإنسان معتدّ جداً بنفسه. إنها مسؤوليّة الأنوار! كان الأب باروِيل Barruel يقول: «إنها غلطة فولتير، إنها غلطة روسّو!» ندّد دوبونالد أيضاً بالعقل المستنير باسم النظام الملكيّ والدينيّ. وحده التعالي يظهر خلاّقاً: «لا يمكن للإنسان أن يعطي المجتمع الدينيّ أو السياسيّ دستوراً مثلما لا يمكنه أن يعطي الجاذبيّة للجسم أو المدى للمادة».

خلال إقامته في المهجر سنة 1796، أعلن، من خلال «نظريّة السلطة السياسيّة والدينيّة»، ومن دون التباس، أنه لا توجد حقوق ولا سلطة إلا في الله: فيه كل القدرة potestas ex deo est. كل سلطة مبنيّة بطريقة جيّدة هي مستقلّة عن البشر ومبنيّة في المقدّس. من هنا التخلّي عن فكرة حقوق الإنسان، وعن فكرة السيادة الشعبيّة أيضاً.

أعلن جوزيف دو ميستر أفكاراً متقاربة. ولد في شامبيري، وسبر في مدرسة اليسوعيين أعماق الإيمان. هاجر إلى لوزان خلال الثورة، وكونه معادياً لها، أكّد في («تأملات حول فرنسا») Considérations sur la France (1796) على سيطرة سلطة البابا. كان يبقى وراء مكتبه 15 ساعة في اليوم، لذا

ترك نتاجاً ضخماً يُذكر منه كتابه المشهور («أمسيات سان بترسبورغ» Soirées de Saint-Petersbourg (1821).

كان متشدّداً مثل بونالد ودو ميستر: هاجم فكر الأنوار، وحقوق العقل الإنسانيّ باسم السلطة البابويّة ومبدأ الوجود الأعلى. أمّا بالنّسبة للثورة، فجريمتها أنها حاولت استبدال الله بالإنسان. يجب إذاً مواجَهة العقل الإجراميّ بالإيمان، ومواجَهة أسطورة الإنسان العالميّ بهذا الإله الذي هو مصدر كل سلطة ويترأس كل المؤسّسات السياسيّة. «الإنسان» لا يملك أي وجود:

«وُضع دستور سنة 1795 كما الدساتير التي سبقته، من أجل الإنسان. لكن، لا يوجد إنسان في العالم. رأيت في حياتي فرنسيّين، وإيطاليّين، وروس... وأعرف، بفضل مونتسكيو، أنه يمكن أن يكون الواحد فارسياً، لكن بالنّسبة للإنسان، أُعلن أني ما التقيته قطّ في حياتي؛ إذا كان موجوداً، فذلك حدث دون علمي»[1].

ها قد تحطّمت فكرة الإنسان على يد دو ميستر وهي محوريّة في إعلان 1789. يوجد فقط البشر المادّيون، والتجريبيّون، والواقعيّون، لكن الإنسان العالميّ غير موجود. الذي دُمّر أو تمّ استهدافه هو إذاً العالميّ، المقبول في الحقّ بالنّسبة لكل العقول، وهو أفق عصر الأنوار ومفكّري الثورة. ينكر دو ميستر، كما فعل بورك، التجريد، والنظريّة وهما أساس حقوق الإنسان. في مواجهة الحقوق المجرّدة، هذه الخدعة، هناك الإرادة والعناية الإلهيتين، وفي مواجهة اغتصاب تدنيسي، هناك مبدأ العناية.

لم تطبع العدائيّة لإعلان حقوق الإنسان ولمبادئ الأنوار فقط فرنسا بل تعدّتها إلى ألمانيا مع الرومنسيّة السياسيّة: فريديريك فون شلغل Frederic Von Schlegel بشكل خاص، منظّر المذهب الرومنسيّ، نصّب نفسه مدافعاً عن الحلف المقدّس.

هكذا برز مفكّرون معادون للأنوار يفتقرون إلى التجانس، ويمتازون بالتنوّع والتعارض، لا تجمعهم إلاّ معركتهم ضدّ أنوار العقل والمبادئ التي انبثقت عنها. إنه نزاع استمرّ طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، وخاصة عندما أحيا العمل

(1) J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Les éditions des Grands classiques, p. 93.

الفرنسي Action française القيم الأكثر محافظة. بقي التقليد المعادي للأنوار وكرهه لحقوق الإنسان، يظهر من وقت لآخر.

خلاصة حول الأفكار السياسيّة

تعتبر الثورة الفرنسيّة تتويجاً منطقياً لعمل الفلاسفة، وذلك بالرغم من التغيير الواضح الذي لحق ببعض المفاهيم السياسيّة. تعبّرهذه الثورة عن ذاتها عبر تطوّر مفهوم السياسة وتحولاته.

صارت فكرة السياسة تعني ليس مجموعة صغيرة من الأفراد بل المجموعة بكاملها. إذا كان الفلاسفة (روسّو) قد أكّدوا أن السياسة تخصّ كل المواطنين، فإنه، ابتداءً من اليوم، أصبحت فكرة السياسة في اللغة الشائعة متوازية الدلالة مع الحياة الاجتماعيّة المنظّمة كلها. عندما أكّد نابوليون أن التراجيديا هي السياسة، كان يريد بذلك كما ذكره رينيه ريمون René Rémond في («النظام القديم والثورة») L'ancien régime et la révolution إظهار الصّفة الدراميّة لسياسة أصبحت من اهتمامات الجميع. انطلاقاً من القرن التاسع عشر، ارتبطت فكرة السياسة بالشأن العام.

تطوّر الأفكار الاخلاقيّة

البحث عن السعادة

إن هدف السياسة والأخلاق في عهد الأنوار كان تحقيق السعادة وهي الفكرة الأساسية في القرن الثامن عشر.

شكّلت السعادة أفق سياسة الأنوار: «السعادة كلمة جديدة في أوروبّا» هكذا هتف سان– جوست. بدأ موضوع السعادة الجماعيّة يطبع العقول ويوجّه فكرة الدولة، معلناً موضوع التفتّح الكامل للإنسان في السياسة والتاريخ (ماركس).

الأخلاق أيضاً تسعى إلى سعادة البشر وهنائهم. أكّد ديدرو أنه ليس هناك إلا واجب واحد وهو أن يكون الإنسان سعيداً. يجعل بوب Pope من السعادة هدف

وجودنا: «أيتها السعادة! أنت نهاية وهدف وجودنا! مهما كان اسمك: خير، لذّة، راحة، رضى «(«مقالة حول الإنسان») Essay on Man.

أية سعادة هي المقصودة؟ السعادة الآنية، أو تلك التي تكون ثمرة انتصار وبصورة خاصة السعادة الأرضيّة: منذ هذه اللحظة تضاءلت شهوة المطلق، وأُعيدت السماء إلى الأرض كما جاء على لسان هازار. بالإضافة إلى ذلك، لم تعد السعادة واجباً بل تحوّلت إلى حقّ، وأصبح من الممكن إعطاء تحديد للأخلاق على أنها الحقّ في السعادة.

«أخيراً أصبحت السعادة حقّاً بعد أن حلّت فكرتها محل فكرة الواجب. بما أنها تشكّل الهدف الذي تسعى إليه كل الكائنات المدركة، والمركز الذي صوبه تتّجه كل أفعالها، وبما أنها كانت القيمة الأوليّة، وبما أن هذا التأكيد «أريد أن أكون سعيداً» كان أوّل مادّة في قانون سبق كل تشريع وكل نظام دينيّ، لم يعد السؤال ما إذا كان الإنسان فعلاً يستحقّ السعادة، بل هل حصل على السعادة التي يستحقّها»[1].

من هنا نشأ رابط بين الأخلاق والسياسة: إذا كانت السعادة حقاً من حقوق الفرد، يتوسّع عندئذ مجال المتطلبات العامّة: إذا كان المواطنون تعساء، على الدولة أن تغيّر الوضع.

أخلاقية الطبيعة والعقل

ها نحن إذن أمام مفهوم للسعادة التي تحققت على هذه الأرض، إنها سعادة مرتبطة بالعالم. من هنا وجدت أخلاقيّة تنشد السعادة في العوالم البعيدة. السعادة، والطبيعة، والعقل، هذه هي الأفكار التي تحكّمت بالقرن الثامن عشر والتي كانت كافية لتحديد الأخلاق. ترتكز إدارة الإنسان والحياة على العقل والطبيعة، قاعدة البنيان الأخلاقيّ الجديد. لنتبع الطبيعة في تجلّياتها الأولى، لنفهم أنها طيّبة، فنفهم الخير الذي لا ينفصل عن هذه الأهواء التي هي من الطبيعة والتي تمنحنا الرغبة

(1) Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Fayard, p. 33.

بالحياة. يجب إعادة الاعتبار إلى اللذّة ويجب أن تكون حياة الجسد الطبيعيّة من مقتضيات الأخلاق وأن تصبح مقياس الخير والشرّ.

إنه منعطف أساسي كما ذكر ستاروبينسكي Starobinski في كلامه عن مونتسكيو. ما تبدّد نهائياً في عصر الأنوار هو الأخلاقيّة القديمة الخاصة بالعظمة البطوليّة، أخلاقيّة العصر الكبير الأرستقراطيّة (كورناي، ديكارت)، حيث كانت الأخلاق تقضي بقمع الطبيعة باسم الواجب، ليس هذا فحسب، بل كانت تفرض نفسها كهدف يتوق إليه كل قلب نبيل. في القرن الثامن عشر كانت أخلاق العظمة تحتضر، ليس فقط في فرنسا بل في أوروبّا كلّها، بينما كانت تتركّز أخلاق الأزمنة الجديدة حيث على الإنسان أن يهتمّ بنفسه وأن يساهم في تحقيق سعادة الآخرين. منذ ذلك الوقت أصبحت الفضائل الجديدة تقوم على التسامح، والإحسان، والإنسانيّة. يجب تحقيق الذّات وفقاً للقانون الذي ينطوي عليه الإنسانيّ، ولم يعد ينبغي التضحية بالطّاقات من أجل مجدٍ مرتبط ضمنياً بالقدسيّ. القيم الأرستقراطيّة (الشرف...) كانت تحتضر.

تطوّر الأفكار الجماليّة

العقل والتجربة الفنيّة في القرن الثامن عشر

تطوّر العقل الفنيّ: نهاية الأبّهة

يعتبر القرن الثامن عشر العصر الذهبي للجماليّة. من دوبوس إلى كانط، مروراً ببومغارتن، مونتسكيو، وديدرو، بُني التفكّر حول الذوق والفن وتوضّح، وانفتحت الطريق أمام علم الجميل.

مع ذلك يجب الانطلاق من التجربة الفنيّة الملموسة التي تكشف عن تطوّر الحساسية. تحوّل العقل الفنيّ وصار من الواجب أن يتطوّر على خطّ موازٍ مع الأخلاق. بينما كانت هذه الاخيرة تبتعد عن العظمة والبطولة، كذلك كان يتراجع «الذّوق العالي»، وروح التفاخر، وتقاليد فن البلاط الملكيّ القائم على العظمة. يبتعد عقل القرن الثامن عشر الفنيّ عن الترف المرتبط بالهالة الملكيّة، ليضع نفسه

تحت عنوان مذهب اللذة الخاصّة. هنا أيضاً تتفوّق المتعة، واللذة الاجتماعيّة على النخبويّة، وعلى العظمة التي تسحر عقل الشعب. يختفي النظام المتعالي والمقدّس، فيستقرّ الفنان في النوع الطريف والحميميّ. إن الحاجة الحميميّة هي من مكوّنات ثورة الذّوق هذه التي تظهر ليس فقط في الرّسم، بل أيضاً في فن العمارة. يخلف أبّهة فرساي رواج الشقق الجديدة الأكثر سهولة للاستعمال، والتي تعبّر عن رفاهية عصر الأنوار. حتى في الأثاث، تبدو هذه التغييرات جذريّة عند مقارنة كرسيّ من طراز لويس الخامس عشر كلّه خطوط منحنية مع كراسي لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر المتميزة بخطوطها القاسية. في هذه الأشياء البسيطة تكمن تحوّلات العقل الزخرفيّ والفنيّ.

«يطالب جمهور أكثر تطلّباً، وأقلّ تعلّقاً بالعظمة، بشقق أكثر فرحاً، وأكثر إضاءة، وأقل وسعاً، وبالتالي يمكن تدفئتها بصورة أفضل. اتّبع لويس الخامس عشر نفسه هذه الطريقة: فضّل على أبّهة المساحات الكبيرة حميميّة مكان أقل مساحة وأكثر دفئاً. يتماشى مع انحصار المساحة المأهولة عجيج الأشياء ذاتها: تحف آتية من الصين، أوان تزيينيّة من البورسلين، علب مسكّرات، علب تبغ، منمنمات»(1).

من العقل الباروكي إلى العقل الـ rococo ذي الأسلوب المنمّق

وصل انتشار العقل الباروكي – الذي يمتاز بحرّية الأشكال، والميل إلى الحركة، ووفرة الزّخارف – حتى سان بترسبورغ، لكنه تحوّل غالباً إلى أسلوب منمّق، إلى طراز باروكي منمنم، يشير إلى العبور من الذّوق العالي إلى الزّخرف، وإلى تحوّل عقل أصبح يعطي الأولويّة لوفرة أشكال تمتاز بالأناقة. إن الأسلوب المنمّق يدوّر، ويلطّف، ويظهر عقلاً فتّاناً، بعيداً عن عظمة برنيني، وقلقه وتصوّفه الدرامي: في مقابل إفراط عقل باروكي يتمسّك بالمدهش، ويعبّر عن معنى مهيب وعظيم، يقوم عقل الروكوكو المتعرّج والأنيق، المنفتح على الطرافة اللاهية. في فرنسا، يتميّز الأسلوب المحاري (لويس الخامس عشر، وطراز ريجانس) بخطوط تُذكّر

(1) Starobinski, *L'invention de la liberté*, Skira, p. 23.

بتلافيف المحار، وقد بلغ أوجه في مصانع سيفر Sèvres حيث كانت تُنتج التّحف الأنيقة.

لكن اصطدم العقل الروكوكو ذاته بمعارضة ذكّر مونتسكيو في «دراسة حول الذوق» بضرورة الترتيب: « لا يكفي أن تُعرَض على النفس أشياء كثيرة؛ يجب عرضها بترتيب. في عمل يفتقر إلى الترتيب، تشعر النفس في كل لحظة أنها تُقلق الترتيب الذي تريد أن تضعه في هذا العمل. لا تحفظ النفس شيئاً، ولا تتوقّع شيئاً؛ إنها مُهانة جرّاء فوضى أفكارها»[1].

هكذا ولدت، قبل نهاية حكم لويس الخامس عشر، الكلاسيكيّة الجديدة المتميّزة بعودتها إلى القديم: سعى العقل الكلاسيكيّ إلى استعادة حقوقه.

جماليّة القرن الثامن عشر: معضلات ومساعي حلّ

القرن الثامن عشر، عصر الجماليّة الذهبيّ: من دوبوس إلى فولتير

في وقت قامت فيه التجربة الفنيّة الملموسة على أسلوب جديد في الحياة وعلى حساسيّة جديدة تعبّر عن نفسها بأشكال مبتكرة، أكد وجودَه فكر متمسّك بالشعور الجماليّ الخاص وبالذّوق. سنة 1750 اخترع بومغارتن كلمة جماليّة.

سنة 1719، صدر كتاب («تأمّلات ناقدة حول الشعر والرسم») Réflexions critiques sur la poésie et la peinture للمؤرّخ والناقد الفرنسيّ دوبوس الذي يؤكد أن الانطباع المباشر وليس المفهوم هو الذي يعطي مبدأ إدراك الجميل. لم يعد هناك قواعد ثابتة وعالميّة، بل بساطة الانطباع، وأوليّة ذوق لا يمكن تعلّمه، ولا يمكنه أن يخضع لعمليّات منطقيّة. الشعور، وليس الاستنتاج، هو الذي يفتح الطريق أمام الجمال. يفضّل دوبوس حركات القلب الأكثر خصوصيّة، ويرفض كل أشكال المذهب التعقّليّ. يبدو التطبيق البسيط للقواعد غير كاف في المجال الفنيّ.

«نبكي عندما نشاهد مأساة قبل أن نكون قد ناقشنا حول ما إذا كان الموضوع

---

(1) Montesquieu, *Essai sur le goût*, Rivages poche, p.19.

الذي يقدّمه لنا الشاعر فيها هو موضوع قادر على أن يؤثّر بذاته، وإذا كان مقلّداً بطريقة جيّدة. يعلمنا الشعور بحقيقة الأمر قبل أن نكون قد فكّرنا بتفحّصه. إذا كان أهمّ فضل للقصائد واللوحات أن تكون مطابقة للقواعد المكتوبة، يمكن القول إن أفضل طريقة للحكم على جودتها، كما على المرتبة التي يجب أن تحتلّها في تقدير البشر، هي المناقشة والتحليل. لكن الفضل الأهمّ للقصائد واللوحات هو أن تعجبنا»[1].

1750 – 1758 أصدر بومغارتن Baumgarten (1714 – 1762) وهو فيلسوف ألمانيّ، ولد في برلين وكان تلميذاً لليبنيز وولف كتاب («الجماليّة») L'Æsthetica. اخترع هذا الفيلسوف كلمة جماليّة ويقصد بها علم الإحساس، وفصل ما بين علم الجمال (الجماليّة) وبقيّة أقسام الفلسفة. ماذا تعني بالضبط الجماليّة؟ هي علم المعرفة الحسيّة التي كمالها الجميل. يرتسم في مواجهة الكمال العقلانيّ الذي يشكّل الحقّ، الكمال في مجال الحواس الذي ليس سوى الجمال، الذي هو موضوع الجماليّة الحقيقيّ. جعل بومغارتن إذاً من الجماليّة مادة فلسفيّة حقيقيّة؛ من هنا الأثر الكبير لكتاب يتعلق أيضاً بالعبقريّة الفنيّة، التي تتضمّن وسع التخيّل وعمق النظرة – في مقابل الاستقصاء التحليليّ الذي يقوم به رجل العلم – والتي تعطي قيمة للفرديّة متفلّتةً من المفهوم.

لكن كيف تُفهم ولادة الجماليّة كمادة فلسفيّة؟ إنه بروز مفهوم الذّوق حيث يرتبط الجمال بالذاتيّة الإنسانيّة التي يُفهم على ضوئها. يمكن هنا تمييز محطّتين مهمّتين: مونتسكيو وفولتير

1758: تمّ إصدار («مقالة حول الذوق») L'essai sur le goût لمونتسكيو من ضمن أعماله الكاملة. كان المؤلف قد توفّي قبل ذلك بثلاث سنوات. سنة 1783، حملت المقالة عنوان («تأمّلات حول أسباب اللذّة التي تحدثها فينا أعمال الفكر ونتاج الفنون الجميلة») Réflexions sur les causes du plaisir qu'exercent

(1) Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Ecole Nationale supérieure des Beaux-Arts, 2e partie, sect. XXII, p. 309.

en nous les ouvrages d'esprit et les productions des Beaux-Arts

هذا النص الذي طلبه دالمبير من مونتسكيو للأنسيكلوبيديا يدهشنا لجهة حداثته. يُفهم الذّوق على أنه كل ما يشدّنا إلى شيء ما بالعاطفة واللذّة. إنه ليس عمل عقل منظّر، بل لذّة النفس لأن مصادر الجمال موجودة في داخلنا. حتى أنّ مونتسكيو لجأ إلى مفهوم: «شيء لا يُفهم» je ne sais quoi الذي تبنّاه جانكيليفيتش Jankélévitch لإلقاء الضوء على التنوّع اللامتناهي للعوامل المتصلة بالذّوق.

«يوجد أحياناً في الإنسان أو في الأشياء سحر خفيّ، ولطافة طبيعيّة لم نتمكّن من تحديدهما، واضطررنا إلى تسميتهما بالشيء الذي لا يُفهم»[1].

مع مونتسكيو صارت اللذّة التي يوفّرها الجمال والإحساسات المعقّدة التي يثيرها فينا في صلب النقاش الجماليّ. من هنا تحليل عبارة «شيء لا يُعرف» وتحليل رهافة الإحساس أيضاً. الناس المرهفو الحسّ هم الذين، أمام كل فكرة أو ذوق، يضيفون أفكاراً كثيرة وأذواقاً إضافيّة، بينما ليس للناس الفظّين إلا إحساس واحد. أحاسيس لامتناهية مقابل إحساس واحد: إنها بالتأكيد الذاتيّة الإنسانيّة التي تفوز، في هذا الوقت الذي يحدث خلاله انقطاع مهمّ، وحيث إن الذّوق لا يُفهم من دون التفكّر في اللذّة.

1764 : استبق فولتير وقاموسه المحمول («القاموس الفلسفيّ») Dictionnaire philosophique فكرة «كتاب الجيب». تشكّل مقالة «الذّوق» ومقالة «الجمال» مختصراً ممتازاً للمواضيع الجماليّة أو المناقشات حول الجمال في منتصف القرن الثامن عشر. يشير فولتير إلى انتقال الدلالة في لفظة الذّوق من التعبير عن حاسة الذّوق إلى التعبير عن الذائقة الجماليّة. بل أكثر من ذلك يتساءل فولتير بحسّه اللاذع – الذي هو أيضاً حسّ الأنوار – حول نسبيّة هذا الجمال الذي كان في السابق معياراً عالميّاً، والذي فقد مصداقيّته بشكل لافت. هل معنى ذلك أنه وقع في النسبيّة المطبقة؟ على القارئ أن يحكم:

(1) Montesquieu, *Essai sur le goût*, Rivages, p. 36.

«اسألوا الشيطان: سيقول لكم إن الجمال هو قرنان وأربعة مخالب وذنب. اسألوا الفلاسفة، سيجاوبونكم بكلام مبهم. يلزمهم شيء مطابق لنموذج الجمال في جوهره، للجمال الكبير to kalon»[1].

تقود المقالة حول الجميل والجمال في القاموس الفلسفيّ إلى دراسة هذا الجميل في جوهره، هذا المفهوم للجمال المثاليّ الذي يبدو في منتصف القرن الثامن عشر كأنه شيء من الماضي. أليس ممكناً أن يكون الجميل المثاليّ تاريخيّاً ونسبيّاً؟

صالونات ديدرو: أزمة الجميل المثاليّ

كتب ديدرو من سنة 1759 حتى سنة 1781 لمجلة المراسلة الأدبيّة Correspondance littéraire، وبناء على طلب غريم Grimm، ملاحظاته حول الأعمال المعروضة في معارض الرسم التي شارك فيها أعضاء أكاديميّة الرسم والنحت. عمل إذاً ديدرو طيلة عشرين سنة كناقد في مجال الفن.

يبدو أنه استند في البداية إلى نموذج أفلاطونيّ ومثاليّ، وإلى مقياس الجمال الذي لا يوجد إلاّ في الفكر؛ وحده المرجع هو الخط المثاليّ وليس الخط الفرديّ. إلاّ أن هذا الجميل المثاليّ نفسه متروك للتاريخ، ويدخل في أزمة مع إدراك ذاتيّة الحكم في مجال الذّوق. يتغيّر الجميل المثاليّ تبعاً للحضارات والتاريخ. سنة 1761 نوّع ديدرو أفلاطونيّته في («مقالات حول الرسم») Essais sur la peinture، والتحق بالتيّار الغالب في عصره:

«الجمهوريّة هي دولة مساواة. كل فرد يعتبر نفسه كملك صغير. الجمهوريّ يكون مرفوع الرأس، قاسياً ومفتخراً بنفسه.

في النظام الملكيّ حيث يُعطى الأمر فيُطاع، يتمثّل الطبع والتعبير بالدماثة، واللطافة، والنعومة، والكرامة، والكياسة.

في ظل النظام الاستبداديّ، الجمال هو جمال العبد. المطلوب هو وجوه وديعة، مطيعة، وجلة، متضرّعة، ومتواضعة. يمشي العبد منحني الرأس كأنه في كل لحظة

---

(1) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier – Flammarion, p.63.

يقدّم رأسه لسيف سوف يهوي عليه»[1].

رأى ديدرو صعوبة في التخلّي عن فكرة جمال مطلق، إلاّ أنه لم يتمكّن من التخلّص من الموقف النسبيّ. وجدت أزمة الجميل المثاليّ أوضح تعبير لها عند ديدرو وفولتير.

مقالات هيوم حول الجماليّة (Hume)

1757 («حول قاعدة الذّوق») Sur la norme du goût لهيوم.

لماذا العودة هنا إلى الوراء؟ إنها سنة 1757، سبع سنوات قبل «القاموس الفلسفيّ» لفولتير، وأربع سنوات قبل «مقالات حول الرسم» لديدرو. لأن هيوم حاول، قبل كانط، إيجاد حل للمأزق الجماليّ. قبل(«نقد ملكة الحكم») La critique de la faculté de juger 1790 حاول هيوم، بطريقة أفضل من ديدرو وفولتير إيجاد جواب على معضلات الجماليّة، والتوصّل إلى مفهوم قواعد عالميّة للذّوق. ارتسمت قبل كانط جماليّة حقيقيّة. يقول فولتير: اسأل الضفدع ما الجمال، الجمال الكبير. فيجاوبك بأنه أنثاه مع عينين كبيرتين مدوّرتين ناتئتين من رأسها الصغير، رأس عريض ومسطّح، وبطن أصفر، وظهر أسمر.

كيف التخلّص من هذه النسبية الجماليّة؟ كيف السبيل إلى عدم الرضوخ إلى الذاتيّة الأصليّة وبالتالي إلى الارتيابيّة؟ حاول هيوم استخلاص قاعدة للذّوق، وإعادة إدخال مبدأ عام، لأن هوميروس نفسه الذي كان يثير الإعجاب في أثينا منذ ألفي سنة ما يزال اليوم أيضاً موضوع إعجاب. ينبغي على عالميّة المشاعر هذه أن تثنينا عن النسبيّة حيث نفقد الثقة بالفن والأدب. إذا فقد الجمال كل مرجعيّة عالميّة أو عامة كيف السبيل إلى بناء حكمة؟ بالنسبة لهيوم، الجماليّة هي أخلاقيّة ودراسة الجمالات تشفي. من هنا البحث عن حل.

«من الطبيعيّ أن نبحث عن قاعدة للذّوق: قاعدة تتصالح بواسطتها مشاعر البشر المختلفة». تعني قاعدة الذّوق هذه مجموعة مبادئ عامة تقاوم الزمن، وتعني

(1) Diderot, *Essais sur la peinture*, in : *Œuvres complètes*, Hermann, t. XIV, p.374.

أيضاً نوعاً من طبيعة إنسانيّة ثابتة تتدخّل في كل عمليّات الفكر. من هنا وجود اتفاق نسبيّ يُلاحظ في كل مكان، وإذا صح التعبير، هناك انتظام يعود لطبيعة البشر المتجانسة. إن الجوهر الإنسانيّ الثابت، المرتبط برهافة الذّوق، هو الذي تقوم عليه الموافقة، ويسمح بتدمير النسبيّة الجماليّة. هناك إذاً جهد يُبذل للبحث عن قاعدة ذوق عامّة أو عالميّة تسمح بإنكار المذهب الارتيابيّ وقوامها: مبدأ عام خاص بالموافقة الجماليّة، حكم طبيعيّ مثقف، وذوق سليم ذو قيمة عالميّة.

«يظهر عندئذ أنه، في وسط تنوّع وتقلّب الذّوق، هناك بعض المبادئ العامّة للاستحسان أو الذّم يمكن لعين متنبّهة الكشف عن أثرها في عمليّات الفكر كلّها. وُجدت بعض الأشكال أو الميزات الخاصة، من حيث البنية الداخليّة الفريدة لتكوين الإنسان، كي تُعجب وأخرى كي لا تُعجب»[1].

أعطى هيوم، المعارض لكل جماليّة من نوع أفلاطونيّ مبنيّة على فكرة الجمال، حلاً انطلاقاً من «قاعدة» عامّة.

كانط ونقد ملكة الحكم

الجمال والذّوق: تجرّد وعالميّة

سنة 1790، تضمّن «نقد ملكة الحكم»، في قسمه الأول، كل عناصر الجماليّة: تحديد للجمال والذّوق بالإضافة إلى نظريّة العبقريّة.

كيف السبيل إلى تفادي النسبيّة المبسّطة الخاصة بعبارة «لكلّ ذوقه»؟ في المسار الأفلاطونيّ، الجميل يعني الفكرة؛ يعني شيئاً آخر غير الظاهر منه. لكن عصر الجماليّة العقائدي هذا قد ولّى. لا يمكن للحل الكانطي أن يرتكز على إيجاد جمال أبديّ ينير العالم الجماليّ، جمال غير محسوس في ذاته. يرث كانط من كل إشكاليّة عصره، ويوجّه تحليله نحو مسألة الذّوق والوعي الجماليّ، نحو حكم الذّوق الذي لا يُختصر برأي اعتباطيّ. في مقابل تنوّع أحكام محتملة، يعرض كانط حكم ذوق خالص من كل مصلحة ومن كل رغبة. عند تأمّل الجمال، لا يشدّنا أي ميل حسّي.

(1) Hume, *De la norme du goût*, in : *Essais esthétiques*, II, Vrin, p.86.

من هنا يحدث تحوّل الإنسان الذي يُدفع نحو تأمل متجرّد تماماً. يعرض كانط هذا التحديد للذّوق:

«الذّوق هو القدرة على الحكم على الشيء أو على تصوّره وفقاً لما يثيره فينا من شعور بالرضى أو الانزعاج بصرف النظر عن أية فائدة. فالجميل إذاً هو ما يبعث هذا الرضى»(1).

الذّوق هو القدرة على إصدار حكم أمام شيء جميل. لكن هذا الحكم يترك للشيء حضوره الحرّ ولا يجعله معرّضاً للاستهلاك. نتأمل الشيء الجميل الذي يوفّر لنا فرحاً حرّاً ومتجرّداً، بعكس الشيء الممتع الذي يرتبط بمصلحة. عندما يلبّي أمر ما إحدى حاجاتي، أشعر بلذة مرتبطة بإرضاءات محتملة. الممتع هو ما يعجب الحواس، إنه مثلاً نبيذ جزر الكناري الذي أحتسيه وأستهلكه. الجميل هو ما يُعجب بحريّة بعكس كل متعة بيولوجيّة أو حيوانيّة التي هي في الأساس مدمّرة للشيء.

«إذا سألني أحدهم ما إذا كنت أجد القصر المنتصب أمام عيني جميلاً، يمكنني الإجابة بأنني لا أحب هذا النوع من الأشياء التي هي فقط برسم السذّج الفضوليّين؛ [...] يمكنني أيضاً، بأسلوب هو الأقرب إلى أسلوب روسّو، أن اتشكّى من غرور «الكبار» الذين يسخّرون عرق الشعب في سبيل أشياء كهذه يمكن الاستغناء عنها [...] لكن ليست المشكلة هنا. عندما طُرح السؤال، قُصد فقط معرفة ما إذا كانت الصورة البسيطة والصرفة التي تمثّل الشيء تجلب لي الرضى، مهما تكن درجة عدم اكتراثي بوجود الشيء المتمثّل في الصورة»(2).

من هنا عبارات مشهورة أطلقها كانط لوصف الشيء الجميل والقيمة الجماليّة؛ تتناول الأولى، وقد وردت سابقاً، التجرّد والثانية العالميّة:

1- الجميل هو ما يصدر عن حكم ذوقيّ لا ميل فيه.

2- الجميل هو الذي يُعجب عالمياً دون حاجة إلى مفهوم.

(1) Kant, *Critique de la faculté de juger*, Folio Essais – Gallimard, p.139.

(2) Ibid, , p.131.

تشير العبارة الثانية إلى عالميّة ذوق لا يندرج رغم ذلك تحت لواء مفهوم بعينه.

يطمح الجمال في الحقيقة إلى أن تكون له قيمة عالميّة. إذا كان الممتع هو ممتع بالنسبة لي، فالجميل يتجاوز هذا الرأي الخاص والذاتيّ. كيف التخلّص من تحديد للذوق مرتبط بقيمة متعالية على كل المصالح الذاتيّة؟ إن الذي يتذوّق الجميل، ينسب إلى كل واحد متعة مماثلة. يكشف الحكم الجماليّ إذاً عن عالميّة ذاتيّة:

«فيما يختصّ بالممتع، يوافق كل واحد على أنّ حكمه، الذي يبنيه على شعور شخصيّ وخاص، والذي بموجبه يقول عن شيء إنه أعجبه، يكون في الوقت نفسه مقتصراً على شخصه فقط. لهذا عندما يقول: «نبيذ جزر الكاناري ممتع» يتقبّل أن يدعوه أحد إلى أن يصحح قوله وأن يذكّره بأنه عليه أن يقول: «هذا ممتع بالنسبة إليّ». لا ينطبق ذلك على الشيء الجميل. [...] سيكون [...] مدعاة للسخرية إذا فكّر احدهم، وهو يدّعي الذّوق، بأن يبرّر نفسه عندما يقول: هذا الشيء [...] جميل بالنسبة إليّ. لأنه لا داعي لأن يقول عن الشيء إنه جميل، إذا لم يثر هذا الأخير إلا إعجابه هو وحده»[1].

من هنا يستند الجمال إلى عالميّة. عندما أقول إن هذا الشيء جميل، يصح هذا الحكم بالنسبة للآخر وأطلب تأييده. أريد أن يتذوّق هذه اللوحة لبوسّان Poussin وأن يتواصل معي بلذة مشتركة. لكن هذه العالميّة معترف بها دون مفهوم. لا يمكن إعطاء برهان على قيمة لوحة بوسّان بالاستناد إلى استنتاجات. المقصود هو عالميّة ذاتيّة غير مبنيّة على أي مفهوم، عالميّة جماليّة ولا منطقيّة. خلّصنا كانط إذاً من النسبيّة المبسّطة.

«حسّ مشترك» جماليّ

إذا كان كانط قد أنجز من هذه الزاوية مسار عمليّة جعل الجميل ذاتيّاً، فإن التعريفات التي أعطاها تزعج كل نسبيّة ارتيابيّة.

ما الذي يسمح لي بجعل الحكم الذي أُصدره عالميّاً؟ في الحقيقة، يجب أن

---

(1) Kant, *Critique de la faculté de juger*, Folio Essais – Gallimard, p.140 - 141.

يكون الانسجام الطبيعيّ الذي أختبره، بين تخيلي وإدراكي، صحيحاً بالنسبة لكل إنسان. على كل إنسان أن يعيش في المبدأ هذا التحرّك الحر للتخيّل والإدراك – الذي هو في صميم الاختبار الجماليّ – كما أعيشه أنا. يمكن لهذه العالميّة أن توقعنا في الحيرة. في نظر كانط، تفترض العالميّة وجود حس مشترك جماليّ يحدّد، بواسطة الشعور– ولكن بطريقة عالميّة – الذي يعجب والذي لا يعجب. المقصود هنا نوع من قاعدة مثاليّة تأخذ بعين الاعتبار طريقة تصوّر كل فرد، وأفقاً مشتركاً للجميع، وتواصلاً مضمراً جماليّاً: المقصود ليس إجماعاً بل توسيع أفق الإنسان الذي يشعر بلذّة جماليّة خالصة.

من الجميل إلى الرائع: باتجاه اللامتناهي

إلى جانب جماليّة الجميل هناك جماليّة الرائع.

إذا كان الجميل يؤمّن اللذّة، فالرائع يتضمن بالأحرى الانزعاج، وفكرة نزاع مع مبدأ يتخطّانا. يستخدم هذا المبدأ مفهوم اللامتناهي، ويُرجع إلى حالة توتر وقلق. بينما يتوجّه الشعور بالجميل إلى شيء محدود، يطلقنا الشعور بالرائع نحو اللامحدود. هنا يعلو الفكر فوق ذاته، ويتعرّف إلى حدوده الذاتيّة، ويختبر شيئاً يتجاوزه: الرائع يقول كانط هو، بفعل تصوّرنا له، دلالة على ملكة من ملكات النفس التي تتجاوز كل قياس للحواس.

الإنسان هنا منجذب نحو الأعلى، نحو اللامتناهي. إذا كانت جماليّة الجميل تتحدّد كنظريّة للجمال المعتبر كتنظيم متناهٍ، فجمالية الرائع تستعمل فكرة اللامتناهي. أمام شيء ضخم أو مشوّش، كالمحيط الهائج مثلاً، أحسّ بأني أرتفع فوق ذاتي. يصوّر الرسام كاسبار دافيد فريدريك Caspar David Friedrich (المثل ليس من كانط) مسافرين يتأملون ضوء القمر في الجبل أو الغروب على شاطىء البحر: هكذا يبرز قلق الإنسان أمام كل شيء يتجاوز كل شكل محدود ويجذبه نحو شيء متعالٍ ولامتناهٍ.

هل يمثّل الرائع ميزة الأشياء الطبيعيّة؟ مطلقاً، لأن كانط يربطه بفوق المحسوس

الموجود فينا، وبحركة تعالٍ نابعة من ذاتنا. الرائع، لا يتضمّنه شيء في الطبيعة بل يتضمّنه فقط فكرنا.

الإعجاب الذي يبديه كانط نحو فكرة اللامتناهي يفسّر تحليله للرائع. مع كانط تستعيد اللامحدوديّة، التي بُحثت بشكل محدود من قِبل الأنوار، مكانتها ووظيفتها.

الفن، عمل العبقريّ

من أين تستمدّ التحف الفنيّة هذا التفوّق الذي يميّزها عن أي إنتاج إنسانيّ؟ من أين يستمّد الجميل والرائع خاصيتهما الفريدة؟

يردّ كانط بأن الفنون الجميلة هي فنون العبقريّة، وإبداع المخيّلة المتطابق مع المفاهيم، واستعداد فطريّ للفكر. إنه مفهوم ورد سابقاً، وهو موجود عند أفلاطون، حيث العبقرّية هبة الآلهة، وفي عصر النهضة وفي نهاية القرن السابع عشر. يستعمل شفتسبوري Shaftesbury (1671 – 1713) غالباً هذه الكلمة ويرى في العبقريّة قوّة منتجة وخلاّقة.

يُدخل كانط نفسه في هذا التقليد الذي يجعل منه نظاماً: الفن، هذا الخلق الواعي لأشياء تولّد لدى الذين يتأملونها مشاعر الجميل أو الرائع، ليس شيئاً من دون العبقريّة، هذه القوّة المنتجة والفطريّة:

«1– العبقريّة هي موهبة تنتج الشيء الذي لا يمكن حصره في قاعدة محدّدة: ليس هناك استعداد لأي شيء كان يمكن تعلّمه انطلاقاً من قاعدة ما. يجب إذاً أن تكون الغرابة من أولى خصائصه 2– ما يبدعه العبقريّ ينبغي أن يكون نموذجاً أي أن يكون مثاليّاً، وهو من دون أن يكون قد ابتكر انطلاقاً من تقليد غيره، يجب أن يُقدّم كمادة يقلّدها الآخرون أي أن يكون معياراً أو قاعدة للحكم. 3– باعتباره طبيعة، يعطي العبقريّ قواعد إبداعه؛ من هنا لا يعرف مبدع العمل، الذي يعود الفضل فيه إلى عبقريّته، كيف تأتيه أفكار مخلوقاته ومن أين تأتيه؟»[1].

(1) Kant, *Critique de la faculté de juger*, Folio Essais – Gallimard, p.262.

بعد أقل من قرن سيرفض نيتشه هذا المفهوم لعبقريّة طبيعيّة. فنشاط العبقريّ لا يختلف ظاهرياً عن نشاط المخترع الميكانيكيّ. هكذا بدأت تبتعد فكرة الفنان ككائن متفوّق.

خلاصة حول الأفكار الجماليّة

أبرز كانط الأفكار الأساسيّة الخاصة بالجماليّة: فكرة الذّوق الذّاتيّ والعالميّ في نفس الوقت، فكرة الجمال كموضوع تأمل متجرّد، فكرة رائع يواجهنا باللامتناهي. بل إن موضوع العبقريّ، والمبدع الغريب والوحيد، سيكون له ورثة طيلة أجيال طويلة تمتد من العصر الرومنسيّ إلى أيامنا هذه.

بالإضافة إلى ذلك، يؤكّد كانط أن الذّوق هو ظاهرة أخلاقيّة، وأن الجمال يرمز إلى الأخلاق، وأن كل خطأ في الذّوق يشير إلى خطأ أخلاقيّ أو يعبّر عنه. ألا يمكن هنا الكلام عن توجّه متميّز للحداثة وحتى لكل حركة حديثة لاحقة؟

غيّر كانط بطريقة حاسمة الأفكار الجماليّة كما غيّر مجمل المناخ الفلسفيّ.

أفكار كانط: تحقّق عقل القرن الثامن عشر وتجاوزه

مفكّر موسوعيّ

حقّق كانط أفكار الأنوار، كمّلها وتجاوزها: أدخل في العقل الإنسانيّ عناصر تحديد ملازمة لهذا العقل نفسه: أعلن إذاً الفكرة الحديثة الخاصة بحدود العقل.

ولد إيمانويل كانط سنة 1724 في كينيغسبرغ في بروسيا الشرقيّة حيث أمضى حياته بطريقة منتظمة للغاية؛ لأنه لا يحب التجوّل، بعكس ديكارت ومونتسكيو والفلاسفة الرحّل، بقي كانط في المكان ذاته، ولم تسجل حياته أي حدث مهمّ. انصبّت حياته كلّها ونشاطه كلّه على إنتاج مؤلفاته. لم يترك كانط مدينته كينيغسبرغ أبداً إلاّ خلال بعض المهمّات التعليميّة التي قام به والتي أبعدته لفترة قصيرة عنها.

تأثّر بأمّه المتأثّرة هي أيضاً بالتقويّة وهي حركة دينيّة متقشّفة تميل إلى اللوثريّة وتهدف إلى تجديد الايمان عن طريق العودة إلى التوراة. دخل سنة 1740 إلى الجامعة

حيث تابع دروساً في الرياضيّات والفيزياء. ابتداءً من سنة 1755 بدأ يعلّم في جامعة كينيغسبرغ، كأستاذ خاص يتقاضى معاشه من التلاميذ مباشرة. سنة 1770 حصل على وظيفة أستاذ عاديّ. لم يكن كانط غنيّاً: ولد في عائلة متواضعة لكن أبوه، السرّاج، وفّر لأولاده عناية تربويّة خاصة.

كانت صحته واهنة. بالإضافة إلى ذلك، عندما شعر بأن لديه مهمّة، اتّبع نظاماً قاسياً عن طريق تنظيم وقت عمله نهاراً، ووضع برنامج دقيق لمختلف نشاطاته. بهذه الطريقة تمكّن من كتابة مؤلّفات عديدة. من أهم أعماله: («نقد العقل الخالص»)La critique de la raison pure 1781 الذي صدرت طبعته الثانية بعد ست سنوات و(«مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبليّة ستقدّم نفسها على أنها علم») Les prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science 1783، و(«أسس ميتافيزيقا العادات») Les fondements de la métaphysique des mœurs 1785، و(«نقد العقل العمليّ») La critique de la raison pratique 1788. أخيراً أصدر كانط من بين مجموعة مؤلّفات اخرى («نقد الحكم») La critique du jugement 1790 على أثر الثورة الفرنسيّة التي أظهر كانط حيالها كثيراً من الحماس، ثم أصدر(«الدّين في حدود العقل البسيط») La religion dans les limites de la simple raison 1793.

تقاعد كانط سنة 1797 وتوفّي سنة 1804 عن 84 سنة وهو يقول: «هذا جيّد».

تجاوز العقل الارتيابيّ

قال كانط: «قراءة هيوم أيقظتني من نومي العقائديّ».

أثّرت ارتيابيّة المفكّر السكوتلندي (1711 – 1776) بعمق في كانط. من دون أن يدعو إلى وقف الحُكم كالارتيابيّين اليونان، توصّل هيوم بالرغم من ذلك إلى الارتيابيّة: فهو إذ اعتبر السببيّة عقيدة ذاتيّة، رأى فيها مجرد ترابط تبسيطيّ بين الأفكار أقل من عاديّ. يقتصر مبدأ السببيّة المزعوم على إقامة علاقة ترابط عاديّة، على عادة عقليّة بسيطة. عندما أقول مثلاً إن الماء يغلي عندما تصل حرارته إلى

100 درجة، ماذا أفعل أكثر من أني أربط فكرتين تبعاً للعادة. يتم البتّ إذاً في مسألة تحليل السببيّة بعبارات إيمانيّة. هذا مؤذٍ للعلم الذي يلجأ إلى أحكام تعتمد على السببيّة. كيف السبيل إلى تجاوز العقل الارتيابيّ؟ لقد زعزع هيوم المعرفة نفسها.

إن قراءة الارتيابيّ هيوم حثّت كانط على التفكير في موضوع العقل وسمحت له ببناء نظامه. لقد حلّ هيوم مسألة السببيّة بطريقة غير مقبولة: «أعترف بصراحة أن تحذير دافيد هيوم هو الذي أيقظني منذ سنين من سباتي العقائديّ، وأعطى أبحاثي في الفلسفة النظريّة توجّهاً آخر. كنت أستبعد قبول استنتاجاته المتأتّية ببساطة من أنه لم يكن يتصوّر المشكلة في كل أبعادها»[1].

كيف السبيل إذاً لتخليص علم نيوتن من الشك الارتيابيّ؟ من هنا كانت نقطة انطلاق كانط. إذا كانت السببيّة ترتكز على عادة اعتباطيّة، فليس هناك من علم حقيقيّ. غير أن هذا الأخير موجود. ويمكن لكانط أن يطرح السؤال: كيف يكون العلم ممكناً؟

نقد العقل الإنسانيّ

يهدف مشروع كانط إلى الدفاع عن العقل ضد المذهب الارتيابيّ. المقصود هو التساؤل حول إمكانيّات العقل الذي يعني، عند كانط، كل شيء موجود أصلاً في الفكر ولا يأتي من التجربة. اتّبع كانط «نقد» العقل، والنقد هنا ليس بالمعنى الارتيابيّ بل هو فحص يتناول الاستعمال الشرعيّ للعقل، ومداه، وحدوده. يقضي الفكر العقلانيّ، في معناه الأشمل، بإعادة معطيات المعرفة المتناثرة إلى الوحدة. ماذا يقدر النشاط العقليّ أن يفعل وما هي حدوده؟ يدرس كانط مقدرة العقل.

«لا أعني بذلك نقد الكتب والأنظمة، بل نقد قدرة العقل بصورة إجماليّة، بالنسبة لكل المعارف التي يمكنه التطلّع إليها بصرف النظر عن كل تجربة»[2].

سيوسّع كانط هذا الفحص الذي مارسه على العقل النظريّ إلى العقل الذي

---

(1) Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin, p.13.

(2) Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la 1re éd., Quadrige – PUF, p.7.

يحرّك أفعالنا أي العقل «العمليّ». المقصود هو البحث داخل العقل وفي كل المجالات عن قواعد نشاطه وحدوده.

الثورة الكوبرنيكيّة

تحظى بعض معارفنا العقليّة بالإجماع. فكأن الرياضيّات والفيزياء ينتميان إلى المجال الموضوعيّ بينما لا تعرف الميتافيزيقا، وهي ميدان عقلانيّ آخر، التفتّح نفسه. ألا تثير الميتافيزيقا دوماً المناقشات والجدل؟ ألا ترافقها بصورة مستمرّة مجموعة أسئلة لا أجوبة نهائيّة لها؟ في المحصلة، وضَعَ الفكر الإنسانيّ الرياضيّات والفيزياء والميتافيزيقا. لماذا تعثّرت الميتافيزيقا حيث نجحت الرياضيّات والفيزياء؟

دخلت الرياضيّات والفيزياء في طريق العلم الآمنة يوم فهم الباحثون أنه يجب إدخال قدرة الفكر في الوقائع. لقد فرض تاليس على الرسم الهندسيّ تفكيراً عقلانيّاً خالصاً، وطرح غاليليه أسئلة على الطبيعة وفقاً لمقتضيات العقل: فالعقل لا يرى إلاّ الذي ينتجه بذاته وفقاً لمخططاته الخاصة.

من هنا «الثورة الكوبرنيكيّة» المشهورة التي أدخلها كانط في الفلسفة. فالإنسان بالنسبة له هو محور المعرفة. وكما كان كوبرنيكوس يعتقد أن الارض تدور حول الشمس، كذلك يعتبر الفيلسوف أن معرفة الأشياء تتوقف على الإنسان. سمحت الثورة الكوبرنيكيّة هذه ليس فقط للفلسفة بل للميتافيزيقا أيضاً باتخاذ مسار آمن.

كانط مؤسس العلم والفكر الاختباريّ

فلنطبّق إذاً على نظريّة المعرفة هذا التغيير المثمر في النهج، بما أنه سمح للعلوم بأن تتكوّن. معرفتي تتعلّق بأشكال سابقة للإحساس، بالمكان والزمان السابقين للتجربة واللذين يشكّلان جزءاً من بنية فكرنا ذاتها. المكان والزمان هما نوعان من مواشير عالميّة ضروريّة، ينعكس الاختبار من خلالها.

لكن هناك شبكة رموز ثانية تسمح بتنظيم المعطيات وفرض نظام على الأشياء

(بالنسبة لكانط، يأتي النظام من الفكر الإنسانيّ الذي يؤسّسه). إذا تدخّلتُ في المعرفة عن طريق إعطاء حكم أو وضع تحليل عقليّ، يكون الإدراك هو الذي يعمل وليس الإحساس. اتفكّر الأشياء وانظّم الواقع بواسطة مفاهيم ومقولات. أضفي عليه نظاماً. عندما أؤكّد مثلاً أن الماء يغلي دائماً عندما تصل حرارته إلى 100°، أقيم صلة بين سبب (الحرارة) ونتيجة (الغليان). تشكّل مقولة السببيّة، وهي مفهوم يستعمل لضبط وتنظيم التجربة، جزءاً من بُنى الفكر الإنسانيّ. هناك 12 مقولة موجودة سلفاً وهي ضروريّة وعالميّة، توحّد التجربة وتعطيها بنيتها.

هكذا اكتسب العلم مشروعيّته ومصداقيّته: لم تعد السببيّة عادة نفسيّة (هيوم) بل أصبحت بنية ضروريّة وعالميّة للفكر الإنسانيّ. تخلص علم نيوتن من الشك الارتيابيّ. أصبح الواقع والحق من إنتاج الإنسان المدرك، الذي يسيطر على الأشياء وينظّمها بواسطة إحساسه وإدراكه. لا يمكن التأكّد إلاّ من الذي أُعطي في الاختبار وحُصِر في مقولات. وجد إذاً العلم الاختباريّ أساسه الصحيح مع كانط. الفكر الإنسانيّ بشكل عام هو الذي يضمن ضرورة العلم وعالميّته. إن عالم الظواهر مفتوح إلى ما لا نهاية أمام البحث. طبعاً لن يصل العلم إلى الشيء في ذاته، كون الحقيقة موجودة خارج التصوّر.

نقد العقل الميتافيزيقي

لا يقتصر العلم على مجال الظواهر بل يريد الوصول إلى المطلق، إلى الموجود أبعد من كل اختبار ممكن. لماذا هذه النزعة؟ يسعى العقل دائماً إلى توحيد دائرة المعرفة، وفهمها، وإقفالها. ماذا ينحت العقل الميتافيزيقي في هذا المجال؟ ثلاث أفكار أساسيّة: الروح، العالم ككل، والله. إنها اهتمامات الميتافيزيقا الكلاسيكيّة التي تخترع «روحاً – ماهية»، لأنها تفترض أن التوحيد التام لحالاتنا النفسيّة قد تحقّق في الزمان، وتفترض أيضاً وجود إله خالق أسّس العالم.

لقد تاه العقل الميتافيزيقي: لا نعرف العالم إلا منعكساً في أطر المكان والزمان. لا نتوصّل إلا إلى ظواهر. أن ندّعي أنه يمكننا معرفة أشياء بذاتها بواسطة الحدس،

أليس هذا معناه أننا نتوهّم؟ الروح، والعالم، والله، ليست أبداً مواضيع معرفيّة. عندما يتخلّى الميتافيزيقي عن الاختبار، يجد أنه لا يملك نقاط الارتكاز الضروريّة للعقل النظريّ. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن للعقل الميتافيزيقي إلا أن يتوه في الفراغ. لا يمكن للحدس الفكريّ المزعوم، والذي موضوعه الأفكار الخالصة، أن يكون من عمل الفكر الإنساني. يجب على الميتافيزيقا، المفهومة كخطاب حول الشيء بذاته، أن تختفي بصفتها هذه.

«إن الحمامة المحلّقة بحرّيّة يمكنها ان تتصوّر وهي تشق الهواء وتشعر بمقاومته أنها ستنجح أكثر في الفراغ. هكذا بالضبط ترك أفلاطون العالم المحسوس لأن هذا العالم يضع في وجه الفهم معوقات متنوعة، وجازف بنفسه خارج هذا العالم، على أجنحة الأفكار، في فراغ الفهم الخالص. لم يتنبّه إلى أن جهوده لم تكن تقرّبه من الهدف، لأنه لم يجد – إذا أمكن القول – مكاناً يهبط عليه، ولا ركيزة يستند إليها وتمكّنه من استعمال قواه لتغيير مكان فهمه»[1].

خلّص كانط ما هو جوهري؛ أعرف ما أقدر على معرفته، الظواهر فقط. منذ ذلك الوقت تأسّست شرعيّة معرفة علميّة للظواهر. لكن لا يمكن للعلم أن يكون له أي مطمح بمعرفة الأشياء في ذاتها والتي لا يمكنه أن يبلغها.

العقل العمليّ

على العقل العمليّ الذي من المفترض أنه يشتمل على قاعدة الأخلاق أن يقرّر. عندما يُظهر العقل النظريّ عجزه، يصبح المجال مفتوحاً أمام هذا العقل الأخلاقيّ الحامل أفكار ميتافيزيقا ممكنة، تتفاعل مع الأمر القاطع.

إن العمل الوحيد الجيد من الناحية الأخلاقيّة هو في الواقع ذاك الذي يتم كواجب: وحده الأمر القاطع الذي يأمر دون شروط، يفرض نفسه كأخلاقيّ حقاً. يفرض العقل «العمليّ»، أي الأخلاقيّ، الخضوع للواجب واحترام القانون الأخلاقيّ العالميّ. كيف يتم اتخاذ القرار؟ كيف يتم القيام بالواجب؟ يقول كانط

(1) Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction 1re éd., Quadrige – PUF, p.36.

إنه يجب على الإنسان، في كل الظروف، أن يعمم شعار عمله، أي أن يتساءل: هل أريد أن يصبح فعلي عالميّاً؟ «تصرّف كأن شعار عملك سيوضع، بإرادتك، في قانون الطبيعة العالميّ».

غير أن العقل الأخلاقيّ يُدخلنا في ما ليس للمعرفة القدرة على بلوغه: الله، الحريّة، وأزليّة النفس التي ليست مواضيع معرفة بل مسلّمات ضروريّة خاصة بالعقل العمليّ: لو لم يكن الله موجوداً، لو لم تكن نفسي أزليّة، لكان الكمال الأخلاقيّ بالنسبة لنا أفقاً يتعذّر بلوغه. لأن الكمال الأخلاقيّ لا يمكن بلوغه في هذا العالم، لا أقدر على بلوغه إلا إذا كانت نفسي أزليّة وتسمح لي بتحقيقه في حياة أخرى. لأن وحدة الفضيلة والسعادة لا توجد في العالم الظاهريّ، وليس إلا إله محب للعدل وحده يمكنه تأمينها. يجد العقل العمليّ المتفوّق بكثير على العقل النظريّ هذا المطلق الذي كان يتوارى منذ قليل. يظهر العقل بكامل قدرته في الأخلاق ويسمح بالوصول إلى ثلاث حقائق رئيسيّة لا يمكن للعقل الميتافيزيقي أن يبلغها. هذا هو مبدأ «مسلّمات العقل العمليّ» الذي يقتضي الحريّة، وأزليّة النفس، ووجود الله، وهي ثلاث حقائق أخلاقيّة صرفة.

الكائنات الحيّة والتاريخ

أخيراً يتمسّك كانط في ((نقد ملكة الحكم)) بالاختبار الجماليّ، المتجرّد والحرّ، وكذلك بدائرة الكائنات الحيّة: هنا يكشف داخل الحتميّة السببيّة قضايا غائيّة لأن عنصر «الحياة» يفترض غائية داخليّة، بما أن جسم الإنسان بأكمله في خدمة كل جزء منه. كل شيء إذاً منظّم بهدف استمرار هذا الجسم، لأن كل عضو فيه، عندما يقوم بوظيفته، يخدم الكل والعكس صحيح. إنه موضوع لم تستنفده أبداً علوم الحياة الحديثة.

أورد كانط أيضاً فكرة تاريخ غائي، في تطوّر غير محدود، ومفهوم الإنسانيّة كجنس بشريّ مدعو إلى تنمية طبيعته القابلة للتحسين من خلال السلسلة اللامتناهية للأجيال. إذا لم يكن هناك بالنسبة لكانط فلسفة تاريخ على طريقة هيغل، إلا أن

الفيلسوف يبلور فكرة مسار وتربية تسعى الإنسانيّة بواسطتهما إلى بلوغ غايتها العقلانيّة. يرتسم هنا موضوع الإنسانيّة كعمل يجب تنفيذه، من خلال تقدّم غير محدود، ويفترض مشاركة الجميع. تظهر في التاريخ كما في الجماليّة فكرة اللامتناهي (أو اللامحدود) التي يعطيها كانط الأولويّة في مجالات متعدّدة.

أفكار مؤسّسة للمجال المعاصر

بلور كانط موضوع نقد ذاتيّ للعقل، متسائلاً عن حدود إمكانيّته في مجال المعرفة، وهي حدود ملازمة لطبيعته ولممارسته. إنها إشكالية ما زالت قائمة في مجال معرفتنا.

اهتمّ أيضاً مفكّر كينيغسبرغ بهذا التواصل المضمر بين فكر وفكر الذي أصبح مرتكز التفكير المعاصر. يتطلّب كل نقد نوعاً من التواصل أي تواصل المفاهيم (نقد العقل الخالص)، وتواصل القانون الأخلاقيّ العالميّ الذي يؤسس لتواصل مضمر بين فكر وفكر (نقد العقل العمليّ)، وتواصل الإحساس الجماليّ (نقد ملكة الحكم)، بما أن كل واحد ينظر إلى العمل الفنيّ من وجهة نظر الآخر ويقدّر العمل داخل أفق التواصل هذا: تُرجعنا نظرية الذوق إلى الحس العام الجماليّ الذي يوسّع الموضوع من دون أن يقود إلى مفهوم الإجماع. أليس مبدأ التواصل هو الذي يطغى على كل الأصعدة؟

لقد ورث كانط تغييراً أحدثه عصر الأنوار، بما أنه انتقد العقل الميتافيزيقي الذي يولّد الأوهام ويحصر دائرة المعرفة بميدان الاختبار. لكنّه تجاوز الأنوار بأشواط. وإذا كان البعض قد حدد دور كانط على أنه ناطق بلسان الأنوار، فإن كانط قد أنجز مهمة أكبر من ذلك: رسم الأفق الحديث وحتى المعاصر، لأن نظرية أولويّة العقل العمليّ تجد انعكاساتها في الفكر الأخلاقيّ المعاصر كلّه. عديدون هم الباحثون في علم الأخلاق في زماننا الذين يأخذون كانط كمرجع يعودون صراحة إليه، ويعيدون أصل نظريّاتهم إلى النتاج الكانطي (راجع رولز Rawls)، وهذا يشير إلى التحوّل الأساسيّ الذي أحدثه كانط في ميدان الأفكار.

«يُدخل كانط الإنسان في مسار لا نهاية له، في معركة لا تنتهي، لا يواجه فيها الخارج بل ذاته، إنها معركة يخوضها ضدّ محدوديّته الخاصة ونسبيّته الخاصة اللتين يجب اكتشافهما والاعتراف بهما. إذاً عندما يتكلّم كانط عن الطرق المفتوحة أمام الإنسان، فإنه يُدخل في الحال عوامل تحدّ من مساره الذي لا يتقدم وفق خطّ مستقيم، بل يعرف المحدوديّة، والانقطاع، والتقطع والتجزئة [...] يبرز كانط كمفكّر رافض للفكرة التي تجعل الإنسان خالقاً. ليس مسموحاً أن يعتبر الإنسان نفسه خالقاً آخر. فهو لا يولّد شيئاً في الكائن بذاته ولا يضيف إليه شيئاً. بالمعنى الأونطولوجي، ليس فيه أية صفة من صفات الخالق»[1].

محدودية، تقطّع، انقطاع، وتجزئة: كل هذه مواضيع ما بعد الحداثة... إنها رؤى معاصرة كثيرة. إن الأفكار التي يوجدها عالم كانط تتجاوز كثيراً القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتكوّن أفكار الزمن الحاضر.

نشيد افتتاح القرن التاسع عشر

إن روح القرن الثامن عشر هبّت في اتجاهات عدّة. من الأنوار حتى كانط.

من جهة، هناك أنوار العقل، والإيمان المتفائل بالعقل الإنسانيّ كأداة لمعرفة العالم، وفكرة أن العقل هو ضمانة تقدّم الإنسانيّة المعتبرة غالباً ككل متكامل.

من جهة ثانية، هناك القيود، ورفض الكليّات، واستبعاد مفهوم الإنسان الخالق: لا يمكن للإنسان أن يرتفع إلى مستوى الله.

عندما دخل القرن الثامن عشر مرحلته الأخيرة هبّت روح جديدة استبقت مواضيع العصر اللاحق ومواضيع عصرنا الحاضر. أعقب عصر الأنوار الذي كان يجسّد انتصار العقل فترة انقطاع، حقبة مختلفة عن حقبة فلاسفة القرن الثامن عشر. علامات عديدة تدلّ على أننا على أبواب فترة جديدة في مسار الفكر الأوروبيّ.

منذ سنة 1773 انطلقت حركة «العاصفة والحماس» Sturm und Drang. إنه اللجوء إلى الشعور في مواجهة العقل. ظهر أيضاً حنين للقرون الوسطى. سيختفي

(1) J. Hersch, *L'étonnement philosophique*, Folio Essais – Gallimard, p.256.

قريباً عصر الأنوار. أشارت حركة «العاصفة والحماس» إلى انقطاعات تحضّر للقرن التاسع عشر. إنها مرحلة «غسل الأفكار».

ناهضت هذه الحركة الأدبيّة التي سبقت الرومنسية عقلانيّة عصر الأنوار. سنة 1777 أطلق المؤلف المسرحي والكاتب الألمانيّ كلينغر Klinger 1752 –1831 هذه الحركة التي استوحى اسمها من عنوان مسرحيّته «العاصفة والحماس» وقد اجتمع حولها عدد من الشعراء والكتّاب في نهاية القرن الثامن عشر. ظهرت في هذا الوقت نزعة فرديّة صاخبة طبعت بشكل خاص ديوان («قطّاع الطرق») Les brigands لشيللر. متى بدأت بالضبط هذه الرومنسيّة التي تنقل من عصر إلى عصر؟ بالتحديد من سبعينيات القرن الثامن عشر. نشأ مناخ فكريّ جديد. سنة 1774 ظهر بطل غوته Goethe، فرتر، كنموذج يجسّد هواجس جيل بكامله. لقد حلّل غوته نفسه من خلال فرتر في («آلام الشاب فرتر») Les souffrances du jeune Werther. إن «آلام الشاب فرتر» الذي يشكل نشيداً افتتاحيّاً للقرن التاسع عشر يشير إلى تناقضات جيل جديد، كما يشير إلى غزارة في الأفكار لا سابق لها.

-4-

القرن التاسع عشر..
بين الفرد والتاريخ

تسارعت الأحداث التاريخيّة في القرن التاسع عشر مع سلسلة ثورات (1830 –1848)، بينما كانت تُنسج خيوط التفكير الحديث. إنه عصر معقّد، غزير، متناقض، ويحمل في طيّاته صوراً ومفاهيم متعاكسة.

برزت فيه بقوّة فكرة الفرد. إنه زمان «الأنا» مع الكتابات الرومنسيّة الكبرى: مع(«اوبرمان») Oberman (1804) لسينانكور Senancour وبطله الذي يعاني من داء الحياة، وخصوصاً مع كتاب («رينيه») René 1802 لشاتوبريان Chateaubriand وهو نص مكتوب بضمير المتكلّم ويجسّد هواجس الذاتيّة. من بداية القرن إلى نهايته ارتسمت بشكل مستمرّ صور معقّدة للفرد والفرديّة من خلال توكفيل Tocqueville، وبنجامين كونستان Benjamin Constant، وماكس ستيرنر Max Stirner، وكيركغارد Kierkegaard... وصولاً إلى باريس Barrés وكتابه («عبادة الأنا») Le culte du moi 1888–1891. كانت الدعوة إلى الذّات الفردية مطلب العصر الكبير.

لكن ارتسمت صورة الفرد الإنسان على خلفية أفق التاريخ الكلي والموحّد الذي يشكّل مقياساً آخر من مقاييس العصر. أصبح الفيلسوف منظّر التاريخ الشامل والعالميّ، وهذا ما يشير إلى الفرق الرئيسي مع القرن الثامن عشر الأقل كلّية ونظاميّة. استند هيغل Hegel إلى التاريخ العالميّ وأكّد معنى التاريخ وغائيّة الصيرورة. أعلن ماركس مملكة المصالحة العالميّة التاريخيّة. برزت إلى جانب التاريخ مقولة الجدليّة التي اكتسبت معناها الحديث مع هيغل كتقدّم الفكر عن طريق تناقضات تمّ تخطّيها. تناقضت فكرة الجماعة أو المجتمع، وهي ثمرة تاريخ الإنسانيّة، بعنف مع مفهوم الفرد.

القرن التاسع عشر هو أخيراً عصر العلم الذي يشكّل الفكرة الرئيسيّة في تلك الحقبة: سعى العلم كي يصبح ديناً جديداً، مع المذهب الوضعيّ (كونت Comte)، ثم مع مذهب العلميّة (رينان Renan وبرتولو Berthelot). لكن لعبت الإنسانويّة هي أيضاً دوراً مهماً: ارتبطت بالتاريخ وبفكرة التفتّح الكامل للإنسان في إطار الصيرورة التاريخيّة. هكذا ظهرت إحدى نواة الاشتراكيّة الماركسيّة.

في منتصف القرن التاسع عشر بدأت الهزات تزعزع الأفق العلميّ. أعيد النظر بالنظام الذي هو الكلمة الرئيسيّة في العلم الكلاسيكي عندما أدخل كارنو Carnot وكلوزيوس Clausius فكرة تراجع الطاقة (1850) ومع بولتزمان Boltzmann ودراسة النسبيّة الإحصائيّة في الفيزياء (1877). أدّت إعادة النظر العلميّة في مبادئ العلم الكلاسيكيّة إلى أخذ فكرة الأرجحيّة والنماذج الاحتماليّة بعين الاعتبار.

القرن التاسع عشر اذاً هو عصر التناقضات والتغيّرات العميقة.

بقيت المسيحيّة والعقلانيّة تتحاربان طيلة العصر كلّه. أعقب الأنوار وعقل الفلاسفة المذهب الرومنسيّ الذي، بحسب شاتوبريان، هو «الشكل المسيحيّ للفن». بعد الانقلابات المتتالية خلال الثورة الفرنسية، استفاق الشعور الدينيّ، هذا ما ظهر في كتاب («عبقريّة المسيحيّة») Le génie du christianisme 1802. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر سعى البابا بيوس التاسع (1846 – 1878) إلى تدعيم السلطة البابويّة. سنة 1899 ندّد ليون الثالث عشر بالميول المقلقة التي تهدّد قدسيّة التوراة. هذا في وقت أعلن فيه رينان في(«مستقبل العلم») L'avenir de la science 1890، ظهور العقلانيّة وتنظيم الإنسانيّة من الناحية العلميّة.

عصر الثورات

تناقضات

إنه عصر معقّد ومتشابك. تعقيده يحيّر وتناقضاته تدهش. كيف السبيل إلى توحيد مثل هذه الفترة من التاريخ؟ كيف السبيل إلى تلخيص حقبة ترفض ان تُردّ

إلى البسيط؟ هنا تكمن الصعوبة. يقال عادةً: النهضة أو الإنسانويّة، القرن السابع عشر أو العصر الكلاسيكيّ، القرن الثامن عشر أو عصر الأنوار. يبدو القرن التاسع عشر عصيّاً على المفاهيم الجامعة. إنها أفكار متعاكسة تلك التي تحرّكه أو تحدّده.

القرن التاسع عشر هو زمن التناقضات. في مقابل الإنسان الرومنطيقيّ المتمثل بشخصية رينيه الذي يصرخ: «هبيّ بسرعة أيتها العواصف المرغوبة...»، هناك الثورويّ الذي يبحث عن التاريخ والمعارك، وكذلك البورجوازيّ المرتاح المتّكل على العلم. سنة 1857 صوّر فلوبير Flaubert في ««مدام بوفاري»» Madame Bovary السيد هوميه Homais هذا النموذج الرائع للبورجوازي ذي الأفكار الموروثة. في مقابل الاستياء من الحياة هناك الأمل بالعلم والتقدّم. يبرز الفكر الأوروبيّ إذاً في القرن التاسع عشر تحت عنوان التناقضات.

ثورات

هذا العصر المتناقض هو زمن الثورات – السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة– التي زعزعت النظام القديم. تأثرت المجتمعات الأوروبيّة بعوامل تغيير فعّالة، بالثورة الصناعيّة، وبانطلاقة حضارة الآلة.

في ما يلي، بعض التواريخ التي تشير إلى عدم الاستقرار السياسي هذا:

1830: في فرنسا، ثورة 1830 مع «الثلاثة أيام المجيدة» وتنحّي شارل العاشر.

1848 الثورة الباريسيّة. إعلان الجمهوريّة الفرنسيّة الثانية. ثورات في باليرمو، وفيينا، وبرلين...

1851 انقلاب قام به لويس نابوليون بونابرت

1870 فتن في باريس

1873 إعلان الجمهورية في إسبانيا.

أدخل فلوبير Flaubert في كتابه ««التربية العاطفيّة»» L'éducation sentimentale بعداً تاريخيّاً وصوّر أياماً من ثورة شباط/ فبراير 1848 ونهب قصر التويلري، كأن سنة 1848 هذه تكرّر بطريقة مبتذلة وفظّة،

أحداث سنة 1789. تحضر أيضاً في أعمال فلوبير ثورات 1848 والصورة السياسيّة والاخلاقيّة لجيل كامل. انكشفت صيرورة القرن التاسع عشر التاريخيّة وما طبعه من تفكّكات سياسيّة: نسمع طلقات ناريّة. برزت مع هوسونّيه وفريديريك مورو، اللذين يمثلان البطل أو نقيض البطل، ثورات ذلك الزمن.

«فجأةً سُمع النشيد الوطني الفرنسي، المارسيلياز؛ انحنى فريديريك وهوسونّيه فوق درابزون السلم. إنه الشعب [...] كانت الخشبيّات المضغوطة تطقطق [...] دُفعا قسراً، فدخلا إلى شقة حيث كانت تمتدّ، في السقف، مظلّة من المخمل الأحمر. على العرش، تحتها، كان يجلس عامل ذو لحية سوداء ويلبس قميصاً مفتوحاً نصف فتحة؛ بدا فرحاً وغبياً كالمسخ [...]

«يا لها من أسطورة! ها هو الشعب سيّد».

في غرفة الانتظار، كانت تقف على كومة ثياب، فتاة شارع، في وضع تمثال الحرية – بلا حراك، وعيناها فاغرتان، كانت مرعبة.

[...]

لنخرج من هنا، قال هوسونّيه، هذا الشعب يقرفني. على طول رواق أورليان، جرحى ممدّدون على فرش موضوعة على الأرض وتغطّيهم ستائر أرجوانيّة اللون؛ وكانت بورجوازيّات الحي يقدّمن لهم الحساء والألبسة الداخليّة.

مهما يكن! قال فريديريك، إني أجد الشعب رائعاً»(1).

القرن التاسع عشر.. قرن مثير للشفقة؟

أمام هذه الفوضى السياسيّة وأمام صعوبة بلورة أفكار وتنظيم فكري ثابتين، لم يتردّد ليون دوديه Léon Daudet عن الكلام عن «القرن التاسع عشر الغبيّ». في الواقع إن القرن التاسع عشر الذي يتخبّط بين الماضي ومستقبل مبهم سيولّد بطريقة مؤثّرة أنظمة فكر مهمّة (اشتراكية، ماركسية)، عقائديّة جداً، ومنتجة لعقائد مبتكرة. حتى العلم أصبح ديناً جديداً وأُنيطت به مهمّة تحقيق السعادة

(1) G. Flaubert, *L'Education sentimentale*, Folio Gallimard, p.316 sq.

البشريّة. إلى جانب الإيديولوجيّة الماركسيّة تبلورت الإيديولوجيّة العلميّة.

هكذا ولدت أديان مدنيّة، دين الخلاص الماركسيّ، ودين العلم المخصّص لتوضيح سر العالم، بحسب الاعتقاد السائد. يدّعي العقل التاريخي كما العقل العلمي تأسيس عالميّة جديدة... ويتعرضان لعدّة انحرافات، وخرافات، واعتقادات وهميّة تهدف إلى عالميّة كاذبة.

تناقضات، عدم استقرار، تأسيس أديان «مدنية»: هذا هو الأفق الذي يرتسم عليه مسار الأفكار في القرن التاسع عشر.

النصف الأول من القرن التاسع عشر

الرومنسيّة.. حركة شاملة

لا تجسّد الرومنسيّة فقط ثورة في الذّوق الأدبي، بل حركة شاملة أوروبيّة لا فرنسيّة فقط، نشأت كردّة فعل على العقلانيّة، وتتمثّل في عدّة ميادين: الفلسفة، والأدب، والسياسة، والقانون...

لم تؤثر الرومنسيّة فقط في البلاد الأوروبيّة وفي الميادين العلميّة كلها، بل راودت القرن التاسع عشر بكامله.

كيف يمكن تحديد الرومنسيّة؟ إنها تعني حركة تحرير الأنا، والفن، والحقّ... تطوّرت كردّة فعل على عقلانيّة الأنوار. بالإضافة إلى كونها متأتّية من حركة رفض شاملة، فقد أثّرت في مجالات متنوعة.

في الأدب، تعزّزت الرومنسيّة مع شاتوبريان، ولامارتين Lamartine، وموسيه Musset ابن الرومنسيّة الفرنسيّة المزعج، ومع بايرون Byron الأكثر شهرة بين الرومنسيّين الإنكليز، ومع شيلي Shelley «ملاك الغنائيّة الرومنسيّة»، في ألمانيا مع نوفاليس Novalis مؤلّف («أناشيد مقدّسة») Hymnes sacrés (1800) و(«أناشيد للّيل») Hymnes à la nuit (1800) ومع جان بول Jean Paul، وهوفمن Hoffmann سيّد القصة الخياليّة.

حقّقت الرومنسيّة نجاحاً كبيراً في الرسم مع دولاكروا Delacroix في فرنسا

حيث رفض كل الوصفات الأكاديميّة، ومع فريدريك Friedrich في ألمانيا، وروبج Runge المنفتح على فكرة الإلهيّ كقوّة كونيّة أصليّة والذي يعطي للّون قيمة رمزيّة.

لكن الرومنسيّة قانونيّة أيضاً، خصوصاً في ألمانيا حيث عارضت مدرسة الحقّ التاريخيّ المدافعين عن الحقّ الطبيعيّ باسم الحس التاريخيّ. عارضت الرومنسيّة القانونيّة الألمانية علناً عالميّة المؤسسات الفرنسيّة. أصدر مؤسّسها، القانوني سافينيي Savigny (1779 – 1861) («دراسة حول الحق الروماني») Traité du droit romain (1840 – 1849). دعمت الرومنسيّة الألمانيّة أفكار الشرعيّة والطاعة بخلاف الرومنسيّة الفرنسيّة التي كانت تمجّد الحرية.

يمثل فيشته Fichte، الفيلسوف الذي أتى بعد كانط (1762 – 1814)، الرومنسيّة الفلسفيّة ويعتبره الرومنسيّون الألمان معلّم فكرهم. يؤكّد في («عقيدة العلم») La doctrine de la science (1794) على حرّية الأنا التي يعتبرها الرومنسيّون أساساً فلسفياً. إن الفرد يحقّق مصيره في الأمّة وهي الإطار الطبيعيّ للأنا. إلى جانب فيشته، يجدر ذكر شيلنغ Schelling (1775 – 1854) الذي طوّر مواضيع عديدة، منها فلسفة رمزيّة خاصّة بالطبيعة.

في أجواء هذه السمفونيّة الرومنطيقيّة، تتردّد أصداء بعض الموضوعات والائتلافات المميّزة. من الثلث الأخير للقرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، فرضت عدّة أفكار معياريّة نفسها، وتأتي في الدرجة الأولى قوى الحدس، والحلم أو التخيّل في مواجهة العقل.

قوى الحدس في مواجهة العقل

ترفض المدرسة الرومنسيّة الفكر العقلاني. هذه الخصومة الجديدة بين القدماء والمحدثين تعني ردّة فعل ضدّ فلاسفة الأنوار العقلانيين، ضد الفهم المفكّك. يستبعد الرومنسيّون، وهم ورثة روسّو، مؤلّف («ايلويز الجديدة») La nouvelle Héloïse كل انتصار للفكر والعقل.

«تضمّن انتصار الفكر عقليّة اغتباطيّة ومتفائلة تجد نفسها في أول ثورة في فرنسا، الثورة الإصلاحيّة، ثورة 1789 –1791. لكن لم يتأمّن فوز الأنوار إلاّ على حساب تراجع الفرديّة [...] يتقبّل إنسان الأنوار أن يتضاءل وجوده الذاتي، وأن يذوب في محاور التفكّر الشامل [...] إن تفوّق العالميّة على التفرّدية يحمل كل فرد على الاكتفاء بكونه يمثّل نفحة من فكر عالميّ لا مفر منه»[1].

في ردّة فعل على هذه العقلانيّة العالميّة، تضع الرومنسيّة في المرتبة الأولى ليس فقط التخيّل والإحساس، بل الحدس. الرومنسيّة هي حركة رفضيّة، ثورة ضد عالم يُعتبر بشعاً، عالم العقل والعلم، تعبّر عن عدم ارتياحها حيال «مياه العقل الطبيعيّ الباردة». تعبّر الرومنسية أيضاً عن عودة العاطفة، والحدس القادران وحدهما على الاستجابة لمتطلبات نفوس مولعة باللامتناهي. في مواجهة عقل يفرض قواعده في مجال الفن، رفضت الرومنسيّة القواعد، وأعطت الأولويّة للأشكال الفنيّة المرتبطة بما يعجز الوصف عنه، بما هو فوريّ، وبالإدراك الشعريّ أو شبه الرمزيّ للواقع.

أفضليّة السر الشعريّ والحلم

في مقابل الإدراك والعقل، هناك السر الشعريّ: يربط إذاً هولدرلين Holderlin (1770 – 1843) بين المعرفة الفلسفيّة والسر الشعريّ: «في النهاية، ما هو في لغة الفلسفة متنافر، يجتمع في النبع [...] لا تصدر الفلسفة عن الفهم الخالص [...] لا تصدر عن العقل البسيط»[2].

أبواب خفيّة كثيرة أخرى تنفتح على اللامتناهي الرومنطيقيّ تجمع بينها صفة مشتركة هي الفوريّة، والاعتماد على التعاطف وعلى الاتّحاد شبه العاطفيّ. الهدف هو فهم فوري للمطلق، ونوع من النشوة. بالإضافة إلى ذلك يشكّل الحلم طريقاً من الطرق المؤدّية إلى العالم الآخر، واللامتناهي. ألا يردم الهوّة بين الأنا والعالم؟ ألا يساعدنا على استعادة وحدتنا العميقة مع الكون. حلم اليقظة أو حلم الليل، إنه

(1) G. Gusdorf, *L'homme romantique*, Payot, p.22.

(2) Hölderlin, in : Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. III, p.639.

يجسّد طريقاً مميّزة، ومنفذاً مباشراً إلى الواقع النهائيّ.

ينتشر الحلم في العمق عند الرومنطيقيّين الألمان مع نوفاليس (1772 – 1801)، وجان بول (1763 – 1825)، وهوفمان (1776 – 1822). وهو يكشف لنا، بطريقة غريبة كيف تتدخّل النفس في كل الأمور. المهمّ هنا هو السّكر الانتشائيّ، الحدس العلويّ، الإدراك الروحيّ القويّ، والإلهام حيث يدرك الإنسان «وحدته الفطريّة» (ا. بيغان A. Béguin). يسمح الحلم، الذي هو رؤية وتأمّل، باكتشاف أعماق الوجود.

يرسم الحلم عند نرفال Nerval (1808 – 1855) السبيل المشرّف الذي يقودنا إلى غير المرئي. في («أوريليا») Aurelia (1855)، الحلم هو حياة ثانية بواسطتها نخترق الأبواب التي تفصلنا عن العالم غير المنظور. كما الرومنطيقيّون الألمان، يرى نرفال في الحلم مكان وحي.

«الحلم هو حياة ثانية. لم أتمكّن من فتح أبواب العاج تلك التي تفصلنا عن العالم غير المرئيّ من دون أن أرتعش. إن أول لحظات النوم هي صورة الموت؛ خدر ضبابيّ يعتري فكرنا، ولا يمكننا تحديد اللحظة حيث الأنا تُكمل، بشكل آخر، عمل الوجود. إنه نفق مبهم يتجلّى شيئاً فشيئاً، وحيث تنبعث من الظلّ والليل الأشكال الباهتة والجامدة التي تسكن في الضباب. ثم يتكوّن المشهد ويضيء هذه الظهورات الغريبة ويحرّكها نور جديد؛ عالم الأرواح ينفتح أمامنا»(1).

في الأدب والفلسفة، أبعدت المدرسة الرومنسيّة بكاملها الطريقة العقلانيّة، أو رذلتها. إن خاصّية الفكر والميتافيزيقا الرومنطيقيّان هي ربما رفض التطوّر الذاتي بطريقة استدلاليّة. من هنا ظهرت لاعقلانيّة نظريّة سيحاربها هيغل، حين يتصدى للحدس، هذه الكلمة المشتركة بين الرومنسيين، وللمعرفة الفورية والعاطفة. في مقابل اللاعقلانيّة الرومنسيّة، هناك دقة المفهوم وقوّة العقل.

(1) Nerval, *Aurélia*, Folio classique – Gallimard, p.291.

الرومنسيّة.. هي فرديّة

لكن الرومنسيّة هي أيضاً اكتشاف الفرد، وتأكيد الفردانيّة، والبحث عن الأنا حاملة الفروقات. يدير البطل الرومنطيقيّ ظهره لعالم ضيّق جداً، غير قادر على تلبية توقه إلى اللامتناهي، ويفتّش في مملكته الداخليّة ويكتشف أنا متميزة عن كل أنا أخرى. هذا البحث عن الخاصّيات واجب: المقصود هو تعزيز الاستقلال الذاتيّ؛ إنها ثقافة تفرض على كل إنسان إعادة تجميع كيانه الشخصيّ. إن «ردّة الفعل الرومنسيّة هي تحية للفرادة وللعبقريّة» (غوسدورف Gusdorf). في مقابل العقل العاقل الذي يمحو التميّز، تتأكد الذات الفرديّة. العصر الرومنسي هو زمن الأنا الخاصة.

هذا ما يشير إليه رواج السيرة الذاتية منقطع النظير، واللجوء إلى القصص المكتوبة بضمير المتكلّم وأيضاً المذكّرات. يُبرز الرومنطيقيّون، ورثة («اعترافات») Confessions لروسّو، قدرات الأنا المتميّزة ويكرّسون مكانة الأنا، كشاتوبريان مثلاً الذي حوّل حياته إلى عمل فني في («مذكرات من وراء القبر») Mémoires d'outre-tombe (1848 – 1850). الراوي في هذا الكتاب يقول «أنا» وهذه الأنا تصبح أكثر واقعيّة من الأنا الموجودة في مؤلّف «رينيه» الذي لا يزال ينطوي على شيء من الموضوعيّة والخطابة. عندما يستحضر شاتوبريان فيض الذكريات، تقود الذاكرة إلى ضمير المتكلّم الخاص، المتجسّد في التاريخ، وإلى الفرد الحقيقيّ المتجذّر في أعماق المعيش. لا يقتصر الحديث الخاص على وصفٍ هزيل بل يوحي بحضور كلّي محسوس، وفريد مسيطر على نفسه تماماً.

قبل الـ («المذكّرات»)، أعطانا بنجامين كونستان في روايته («أدولف») Adolphe (لندن 1816) سيرة ذاتيّة ترتكز على التأمّل في أعماق الذّات. موسيه وضع أيضاً سنة 1836 في («اعتراف ابن العصر») La confession d'un enfant du siècle بياناً أدبياً وتاريخياً بحياته الخاصة. ليست هذه «القصّة» سوى سيرة ذاتيّة حيث يتساءل موسيه عن مرض العصر الذي أرسى أسس الفرديّة الحديثة.

أخيراً تلجأ الأنا الرومنطيقيّة لليوميّات، وهو نوع أدبيّ جديد ولد مع العصر واشتهر مع بنجامين كونستان في («دفاتر يوميات») Journaux intimes، ومع فينيي Vigny في («دفتر يوميات شاعر») Journal d'un poète ومع ديلاكروا. من غير أن ننسى الشعر الشخصيّ الذي يستعمل ضمير المتكلم، والذي أصبح طريقة للتعبير عن الذاتيّة. إذا كانت هذه النزعة الأدبيّة تعود إلى نهاية القرن الثامن عشر، فقد تأكّدت مع المذهب الرومنطيقيّ.

مراحل التكوّن التاريخيّ للفرد الرومنطيقيّ

لماذا هذا الاقتحام من قِبل الفرد، ولماذا هذا التحوّل في مشهد الأفكار؟

يُظهر التحقيق سبباً أساسيّاً واحداً على الأقلّ: وهو ضياع الإنسان الرومنطيقيّ، الشاهد على آمال ضائعة، وعلى تاريخ بدا وكأنه قد توقف. يختبر «الجيل المتّقد» (موسيه) الذي وُلد خلال حروب الإمبراطوريّة، قلق العيش الذي سمح له باكتشاف ذاته في ظل غياب المعنى والخيبات التاريخيّة. أمّا بالنسبة للإنسان الرومنطيقيّ الألمانيّ، فشارك هو أيضاً الفرنسيّين آمالهم، وتحمّس للثورة في بداياتها، وفهم بعد ذلك أن التاريخ قد وصل إلى «مرحلة الرّعب». إن تحطّم القناعات والآمال – آمال بالثورة وإيمان بمجيء الأنوار نخر الأنا التي أصبحت منذئذ محكوماً عليها بالعودة إلى ذاتها. اكتشف الإنسان الرومنطيقيّ Homo romanticus نفسه وحيداً، وظهر الفرد على الملأ من خلال وجهة نظر خاصّة ومعزولة صدمت الأوساط الفكريّة (راجع تحليل السان سيمونية، هذا الفكر المعاكس للفردانيّة).

ولد «أبناء العصر» المأسويّون متأخرين، وكبروا على أطلال الإمبراطوريّة، فوجدوا نفسهم محكومين بالفرديّة من قبل أن يتكلّم ستندال Stendhal عن الذاتويّة. سنة 1833 استعمل بالزاك Balzac في رواية («طبيب الارياف») Médecin de campagne عبارة الذاتويّة. سنة 1836 أشار موسيه إلى «معطف الأنانيّين» عندما قال:

«ثلاثة عناصر كانت تتنازع حياة الشباب: وراءهم ماضٍ دُمّر إلى الأبد، لكنّه

ما زال يهتزّ تحت الأنقاض، ومعه كل متحجّرات عصور الاستبداد. أمامهم فجر أفق واسع، وأوّل تباشير المستقبل. بين هذين العالمين [...] شيء يشبه المحيط الذي يفصل القارة القديمة عن أميركا الفتيّة [...] في هذه الفوضى كان يجب الاختيار، هذا ما قُدّم إلى أولاد في عزّ قوّتهم وجرأتهم، هم أبناء الإمبراطوريّة وأحفاد الثورة [...] لم يبق لهم [...] سوى الحاضر، روح العصر، ملاك الغسق، وهو ليس النهار ولا الليل؛ وجدوه جالساً على كيس كلس مليء بعظام الأموات، يلفّه معطف الأنانيّين وهو يرتجف من البرد القارس. أمام منظر هذا الشبح الذي نصفه مومياء ونصفه الآخر جنين استولى على نفوسهم القلق من الموت»[1].

أخيراً إلى جانب الانقلابات السياسيّة، يجب الأخذ بعين الاعتبار نشوء التصنيع الذي ظهر في القرن الثامن عشر في إنكلترا، وامتدّ بعد سنة 1815 إلى شمالي غربي القارّة، من فرنسا حتى منطقة نهر الرين غرب ألمانيا. انتشرت الثورة الصناعيّة في قسم من أوروبّا بحسب إيقاعات خاصة بكل بلد. ثبّت الفرد إذاً نفسه كردّة فعل على هذا التطوّر الذي يتجاوزه. في هذا الإطار، أرادت الأنا الرومنطيقيّة، مثل القرن التاسع عشر كله، أن تتكلّم بصيغة المتكلّم. هكذا تأكّدت الذاتيّة والفرديّة.

العودة إلى الإله المسيحيّ

حُكِم على النفس الرومنطيقيّة بالضياع والوحدة، فراحت تفتّش عن المطلق؛ تسعى الأنا الفريدة إلى بلوغ مملكة التعاليات. يوفّر إله المسيحيّين للفكر وللتأمّلات النظريّة الرومنسيّة مادة دسمة. ها نحن هنا أمام منعطف أدبي يعبّر عن شبه ثورة في مضمون الفكر. لقد طُرد الإله المسيحيّ في عصر النهضة على يد الميتولوجيا اليونانيّة اللاتينيّة، وهو الآن يستردّ موقعه في الأدب لأول مرّة. وعادت التعاليات المسيحيّة للحياة في مواجهة الآلهة الوثنيّة وآلهة العصور القديمة. إنها عودة للدّين تعبّر عن المواجهة القائمة بين عالمين روحيّين: «للمرّة الأولى منذ النهضة، وجد الدّين المسيحيّ ميدان الأدب مفتوحاً أمامه، بعد أن طُرد منه لصالح الميتولوجيا

(1) Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, Librairie de France, p.7.

الوثنيّة أو لفلسفة تأليهيّة إلى حدّ ما. كان المبدأ الكلاسيكيّ يفرض فصلاً تامّا للإيمان الحقيقيّ عن التعبير الأدبيّ، طبعاً مع استثناء الأناشيد أو المسرحيات المقدّسة والتي أصبحت نادرة. عندما أعلنت الرومنسيّة عن مطابقة الأدب والحياة، وعندما فرضت الصدق لدى الكاتب، كانت تسمح للنفوس المؤمنة أن تعبّر بطريقة مباشرة عن إيمانها»[1].

إذا كانت الأنوار قد ذوّبت الإيمان والوحي، فالبطل الرومنطيقيّ يحلم بأبواب الآخرة المسيحيّة. من هنا الانغماس الجديد في الإيمان الكاثوليكي الذي من المفترض أن يقدّم إلى الذاتيّة حماية ودعماً أوضح وأصلب من ذلك الذي تؤمنه البروتستانتيّة. شليغل Schlegell مؤلف رواية («لوسيندا») Lucinde، (1799) ومفكّرون آخرون من التابعيّة البروتستانتيّة ارتدّوا إلى الكاثوليكيّة. هكذا يدافع شليغل عن الحلف المقدّس. كتب لامونيه Lamennais («مقالة حول اللامبالاة في الدّين») L'essai sur l'indifférence en matière de religion (1817 – 1823)، وأشاد جوزيف دي مستر بأهميّة دور البابا. تضاعف عدد الرهبانيّات وانتشرت الإرساليّات المسيحيّة، وتمّت الإشادة أينما كان بالتفوّق المسيحيّ. في إطار هذا التجدّد في التقوى يجب فهم التأكيد الرومنسيّ على الإله المسيحيّ.

كتاب («عبقريّة المسيحيّة») Le génie du christianisme (1802) هو دفاع عن الدّين المسيحيّ، وإعلان مبادئ المسيحيّة الرومنطيقيّة، كما أنه شكّل منعطفاً في هذا التجدّد الأدبيّ للإيمان المسيحيّ. كان شاتوبريان قد أصدر قبل ذلك بسنة(«أتالا») Atala، وسحر الجمهور «بمرض العصر». عالج من جديد الموضوع نفسه في «عبقريّة المسيحيّة» وهو عمل إنسان مرتدّ يشعر بقوّة بتراجع مبادئ الأنوار. سيبرهن ابن العصر الذي خيّبت أمله العقلانيّة، أنه ليس هناك من داعٍ للشعور بالحياء من هذا الإيمان الذي أساء إليه عصر الأنوار. لقد سخر عصر الأنوار والثورة الفرنسيّة من الدّين المسيحيّ. ألا يجب أن يُردّ له اعتباره، وكرامته؟

---

(1) Paul Van Tieghem, *Le romantisme dans la littérature européenne*, Albin Michel, p.235.

هكذا جاء ردّ شاتوبريان على المندّدين بالمسيحيّة:

«[كان يقال] إن المسيحيّة هي عبادة ولدت وسط البربريّة، عبثيّة في مبادئها، مضحكة في احتفالاتها، عدوّة الفنون، والآداب، والعقل، والجمال، عبادة اقتصرت ممارستها على سفك الدماء، وتكبيل البشر، وتأخير سعادة الجنس البشريّ وأنواره. كان يجدر بالأحرى إعطاء براهين على أن الدّيانة المسيحيّة هي الأكثر إنسانيّة، والأكثر تأييداً للحرّية، والفنون والآداب، وأن العالم الحديث مدين لها بكل شيء، من الزراعة وحتى العلوم التجريديّة، من مآوي المحتاجين إلى المعابد التي بناها مايكل انجيلو وزيّنها رافايل Raphael [...] إنها تشجّع العبقريّة، وتنقّي الذّوق، وتعطي قوّة للفكر»(1).

لكن كيف يظهر الله للإنسان؟ ليس المقصود أن تعطى البراهين والاستنتاجات المسبقة حول موضوع وجوده، بل يجب اكتشافه عمليّاً في الأشياء. يتجلّى الله داخل التجربة، عبر مشهد الكون، وزقزقة العصافير، إنه تمجيد الألوهية. عنوان الكتاب الخامس من القسم الأول هو «وجود الله مُثبَت من خلال روائع الطبيعة». يعود شاتوبريان هنا إلى برناردين دو سان بيار Bernardin de Saint - Pierre الذي كان لا يتوقّف عن الافتتان بروائع الطبيعة هذه معلناً مجد الله.

«يلذّ للنفس أن تغوص في محيط من الغابات، أن تحلّق فوق لجّة الشلالات، أن تتأمّل على ضفاف البحيرات والأنهر، وأن تتواجد إذا صحّ التعبير، وحدها أمام الله»(2).

فسّر المفكّران الألمانيّان هردر Herder (1744 - 1803) وشليرماشر Schleiermacher (1768 - 1834) كما فعل شاتوبريان، الطبيعة كانكشاف للإلهيّ، بملازم للواقع وللاختبار الإنسانيّ أيضاً. يجب قراءة التوراة بطريقة إنسانية، هكذا أكّد هردر وشليرماشر. فلغتها إنسانية ومعناها إنسانيّ. كتب هردر: كلما قرأتم كلام الله بطريقة إنسانية، اقتربتم من نيّة قائله. الذي يبرز هو عالم الوحي

(1) Chateaubriand, *Le Génie du christianisme*, chez Rusand, Lyon, 1819, t. 1, p.6, 7.

(2) Chateaubriand, *Génie du christianisme*, Retaux Bray, 1891, I. V. 11, p.105.

كمعطى أوليّ للاختبار الدّينيّ: دعونا لا نبرهن على وجود الله، فلنلاحظه. الطبيعة والإنسان هما من مظاهر التسامي الإلهيّ.

الإيمان علامة اللامتناهي في المتناهي

تعني النظرة الرومنسيّة إلى العالم إدراكه دينيّاً وامتلاك الايمان الذي هو علامة اللامتناهي في الإنسان.

يعارض الفيلسوف الألماني جاكوبي Jacobi (1743 –1819) الأنظمة العقلانيّة ويؤكّد أولويّة الايمان: «الايمان هو ظل العلم والإرادة الإلهيّين في فكر الإنسان المتناهي»[1]. يدافع جاكوبي عن المعرفة المباشرة، هذا الايمان الذي يفترض ترابطاً بين النهائيّة التي يجسّدها الإنسان وبين المطلق الحقيقيّ. ماذا يعني الايمان؟ «وحي عجائبي» يرفعنا مباشرة إلى الحقائق الأزليّة وإلى اللامتناهي. من هنا علاقة مع الله، ووعي للمتناهي يتجلّيان من خلال العاطفة والايمان وليس في طقوس العبادة الموضوعيّة.

من جاكوبي– الذي انتقده هيغل في («إيمان ومعرفة») Foi et savoir – حتى فيكتور هوغو Victor Hugo، أعطى الفكر الرومنسيّ أولويّة للعلاقة بين المتناهي واللامتناهي، وللحوار بين الواقع الإنسانيّ والتعالي اللامتناهي. في هذا المنظار، انحلّت الوثنيّة من تلقاء نفسها، لأنه اتضح أن اللامتناهي ملازم للوجود الإنسانيّ بكامله، هذا الوجود الذي يخترقه الله في «مواجهة مدوّخة يتجلّى الله فيها للإنسان» (غوسدورف Gusdorf). هناك إعادة اعتبار مهمة لفكرة اللامتناهي وهي علامة لوجود التعاليات الإلهيّة في المتناهي الإنساني. تعلّق كانط بوجود سامٍ جمالي وبهذا اللامتناهي الذي كشفه. برهن أنه للوصول إلى اللامتناهي، يجب التخلّي عن مجال العقل النظريّ والاهتمام بمجال العقل العمليّ. ذهب الرومنطيقيّون بعيداً في هذا المضمار إذ أكّدوا أنه يوجد فينا ليس فقط فكرة اللامتناهي بل شيء ينقلنا

(1) Jacobi, cité in : *Œuvres philosophiques de F.H. Jacobi*, trad. J.J. Anstett, Aubier, 1946, p.26, note 20.

بعيداً عن الظواهر المتناهية: نحن في اللامتناهي.

«لا ينبغي أن نتخيّل أنّ اللامتناهي قادر أن يرمي بثقله على دماغ الإنسان دون أن ينطبع فيه. بين المؤمن والملحد لا يوجد اختلاف آخر غير الاختلاف بين الطباعة النافرة والطباعة المجوّفة. الملحد يؤمن أكثر مما يظن. الإنكار هو في العمق شكل من أشكال التأكيد الساخطة. الكوّة تظهر الحائط. في كل الأحوال، الإنكار لا يهدم، والكوّات التي يحدثها الإلحاد إلى ما لا نهاية تشبه جروحات قد تحدثها قنبلة في البحر. كل شيء ينغلق، ويستمرّ، ويبقى الكامن في الإنسان»(1).

إن وجود شيء ما في داخلنا وينقلنا أبعد من المتناهي يظهر في إيمان صعب، وفي مواجهة رهيبة مع الله يصفها أيضاً كيركغارد Kierkegaard. عند الرومنطيقيّين كما عند المفكّر الدانماركيّ، لا يلغي الإيمان قطعاً التفاوت بين المتناهي واللامتناهي، ويتجلّى كاختبار للمرعب؛ ثمّة صلة محسوسة بين المتناهي واللامتناهي، صلة مؤلمة، لأن المعرفة الإنسانيّة ليست على مستوى اللامتناهي.

مع ذلك لا يمكن ردّ الرومنسيّة كليّاً إلى شكلها المسيحيّ: نعم إنها تجسّد الرغبة في إعادة تقديس الوجود، وتسعى لبناء إيمان جديد، ولإقامة ديانة تحل محل الأشكال التقليديّة للمسيحيّة. لكن يبقى «مرض العصر»: يجد البطل الرومنطيقيّ نفسه، وهو المحكوم بمصير مأساويّ، واقعاً أحياناً تحت تأثير نقد أو إلحاد الأنوار.

يتّهم موسيه مرض العصر. وتؤدّي تعقّلية الأنوار إلى استحالة كل عقيدة أو إيمان دينيّ.

«لا أؤمن، أيها المسيح، بكلمتك المقدّسة:
أتيتُ متأخراً إلى عالم هرم جداً.
من عصر دون أمل يولد عصر دون وجل،
[...]
زال مجدك. أيها المسيح! وعلى صلباننا المصنوعة من خشب الإبنوس

---

(1) V. Hugo, *Philosophie, Commencement d'un livre*, in: Victor Hugo, *Œuvres complètes*, t. XII, Club français du livre, p.33sq.

تهاوى جسدك السماوي غباراً»[1].

الطبيعة في الفن الرومنطيقيّ

الطبيعة بالنسبة للرومنطيقيّين هي المحاور المفضّل، والملجأ ضد «مرض العصر»، والتعزية إزاء العذابات. يجد الضمير التعيس هنا مسكّناً لعذاباته.

ابتداءً من القرن الثامن عشر، مع روسّو وديدرو، حل الشعور بالطبيعة التي أصبحت حاميةً أو أمّاً، مكان فكرة الطبيعة. يرى الكتّاب الرومنطيقيّون في القرن التاسع عشر في الطبيعة مبدأ اتحاد شامل. فهي ليست فقط ملجأً ضدّ مصاعب الحياة ومشكلات الحضارة، وليست مكاناً معزولاً وملجأً أميناً، بل تجسّد اتحاد البشر فيما بينهم والوحدة مع التعاليات الإلهية. من هنا الوصول في النهاية إلى رؤية كونيّة يمتزج فيها صوت الشاعر مع صوت العالم. يسعى الفنان إذاً إلى فهم الروابط بين الفكر والطبيعة والمدى. وذلك يجعله يعيش فرحاً روحيّاً يؤدّي إلى رؤيا للحياة الكونيّة التي تتماهى معها النفس الرومنطيقيّة.

إلا أن الاتّحاد بين الإنسان والطبيعة يغيب لصالح فكرة طبيعة معتبرة كقوّة عمياء ومجرّدة من الإحساس. يحلّ محلّ الوحدة المستعادة موضوع الصراع بين الطبيعة والإنسان، كما جاء عند فينيي في قصيدة («مسكن الراعي») La maison du berger التي تدين في النهاية الطبيعة القاسية، واللامبالية وغير الآبهة بالإنسان.. لسنا بعيدين كثيراً عن ديوان («زهور الشرّ») Les fleurs du mal حيث الأرض زنزانة:

«تقول لي [الطبيعة]: أنا المسرح اللامبالي [...]
لا أسمع صراخكم ولا تنهّداتكم، بالكاد
أشعر بالملهاة الإنسانيّة تمر فوقي
وهي تبحث دون جدوى في السماء عن مشاهديها الخرس.
أسير في ازدراء دون أن أرى أو أسمع شيئا،
النمل وإلى جانبهم البشر؛

(1) Musset, *Rolla*, in : Musset. Poésies, Pléiade – Gallimard, p.274.

لا أميّز بين وكره ورمادهم،
أجهل أسماء الأمم وأنا أحملها.
يقال إنني أمّ بينما أنا قبر [...]»
أما أنا ففي قلبي أكرهها[1].

فلسفة الطبيعة

إنها موجودة - بالرغم من فينيي - في الرومنسيّة الأدبيّة، وتأكّدت نزعة تصوّر الطبيعة كمكان اتّحاد ووحدة، وترسّخت بقوة في فلسفة الطبيعة الألمانيّة، مع مفهوم Naturphilosophie (القول بعلاقة حميميّة بين الطبيعة والفلسفة) وهي عبارة مأخوذة من المدرسة الرومنسيّة الألمانيّة وليس لها مرادف في اللغة الفرنسية، وقد ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وفقدت زخمها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما انتصرت العلوم الوضعيّة.

ماذا تعني هذه العبارة؟ فكر يسعى لإيجاد الوحدة المفقودة، وخصوصاً تلك التي تجمع بين الأنا والطبيعة. حاول شيلينغ Schelling (1775–1854)، زميل هيغل في المدرسة البروتستنتية في توبنغن والتي هو مؤسسها، العودة إلى مبدأ تداخل الميادين الفكريّة، وسعى منذ سنة 1803 إلى توحيد المعرفة. في بداية القرن التاسع عشر أدّى التقدّم في الميادين المتنوّعة إلى بداية تشظّي المعرفة: كان الاختصاصيّون يحبسون أنفسهم داخل تقسيمات ازدادت مع الوقت ودامت قرابة قرنين. من هنا نشأت فكرة الرجوع إلى التحالف الأوّل بين الإنسان والطبيعة المعتبرة كوحدة كليّة تحتوي الإنسان وليس كتجمع جزئيات يخضع لحتميّات معيّنة. تعني الطبيعة كيان الكون الكبير الذي يصل، بواسطة الإنسان، إلى وعي ذاته.

(1) A. de Vigny, *La Maison du berger*, in : *Vigny, Poésies choisies*, éd. Diderot, 1946, p.91-92.

الطب الرومنطيقيّ

ظلّ الطب الرومنطيقي، الذي هو جزء من فلسفة الطبيعة، وقتاً طويلاً غير معروف أو محتقراً، مع أنه كان يهدف إلى استعادة حالات الانسجام المفقود والوحدة بين الإنسان والطبيعة: سعى كي يكون طبّ الكليّة.

إن مفهوم الجسم، كمجموعة أعضاء متعلقة بعضها بالبعض الآخر وتؤلف الكائن الحيّ والفرد الإنسانيّ، يتخذ هنا أهميّة كبيرة: ليس الكائن البشريّ مجموعة أجزاء، بل هو حقل توحيديّ. يشكل العقل الباطنيّ داخل الجسم قوة فاعلة يضعها الطبّ الرومنطيقيّ في الصدارة: أليس العقل الباطن مفتاحاً لمعرفة حياة النفس؟

من هنا تصوّر مجدِّد للطبّ الذي لم يعد يعني «مجموعة تقنيّات تهدف إلى تصحيح خلل الآلة العضويّة» (Gusdorf)، بل تحوّل إلى إدراك فني للإنسان المريض، إلى حدس ومعالجة تعطي دوراً للقوى الروحيّة. بعيداً عن الإشكالية التكوينيّة - السريريّة، يتموضع الطبّ الرومنطيقيّ في مجال الفن، كما قال نوفاليس عندما ذكر هذا «الطبّ الرفيع» الذي يجمع ما بين العلم والشعر. يعطي كارل غوستاف كاروس Carl Gustav Carus وهو طبيب وفيلسوف ألمانيّ (1789 - 1869) أهميّة كبرى للغريزة وللعقل الباطن في الحياة النفسيّة، ويذكّر بهذا النوع من الطبّ القائم على الرؤيا، والمنفتح على الكليّة:

«على الطبيب قبل كل شيء أن يمتلك معرفة الإنسان ليس فقط على الصعيد الفيزيولوجيّ والشكليّ والمرضيّ، بل عليه أن يحيط بالإنسان بكل أبعاد حياته، في ضعفه وقوته، في حكمته وجنونه. لا شك أنه يمكننا في هذا المجال الاستفادة من كتب الشعراء الذين يدخلون، بواسطة نظرة راءٍ حقيقية، إلى أعماق الطبيعة الإنسانيّة أكثر بكثير مما نستفيد من كتب الأنتروبولوجيا»(1).

هذا الاعتماد المقصود على مرجعيّة الشعر والفن يمكن أن يُفاجئ. غير أن التحليلات تلتقي مع ما استشعرته الرومنطيقيّة المسبقة عندما تحدّثت عن فن، أو عن معجزات أو عن سحر مما هو ملازم لطبيعة العلاقة بين الطبيب والمريض. عندما

(1) Carus, historisches taschenbuch, in : Gusdorf, *L'homme romantique*, Payot, p.285.

فتحت أبواب العقل الباطن، رسمت الرومنطيقيّة الطبّية بعض الطرق الحديثة للطب. يُفترض إذاً إعادة تقييم شامل للأفكار الرومنطيقيّة الواعدة – مفتاح العقل الباطن، مفهوم الجسم... – لأن العلم الرومنطيقيّ توقّع أحياناً حقائق أو تجارب مماثلة لحقائقنا وتجاربنا الحالية.

فلسفة الطبيعة.. من أجل بيان شامل

لم يبقَ حتى يومنا هذا شيء تقريباً من مقولة العلاقة الحميمة بين الطبيعة والفلسفة ولا من العلم الرومنطيقيّ ما خلا طبّ النفس وطبّ العقل الباطن. لكن معناها الأساسيّ ما زال موجوداً ويتلخص في فكرة إعادة إحياء الوحدة المفقودة، ومفهوم مجموعة كونيّة، ورؤيا للطبيعة كجسم حي وليس كآلة يمكن تفكيكها. يؤدّي التأمّل في الوحدة الأساسيّة، في الوقت نفسه، إلى التقليص من أهمية المبدأ الفرديّ المغلق على نفسه.

هكذا قُدّر للوجود الفرديّ أن يتلاشى في الكل. الإنسان من حيث إنه كائن أصليّ، هو فريد، ومن حيث إنه ذاتية لا تخضع إلاّ لقانونها الخاص، يذوّب نفسه في لامتناهِ الحياة الكونيّة.

إذا كانت الرومنسية تتكلّم بصيغة المتكلّم، فهي تسعى أيضاً، مع شيلينغ ومع المعرفة الرومنسية للطبيعة، إلى إدراك صورة الكلّ في الإنسان، وإلى ملاقاة الوحدة العميقة التي هي وحدها واقعيّة.

التاريخ الرومنطيقيّ

أخيراً يُظهر الجيل الرومنطيقي ميلاً غير مسبوق إلى التاريخ.

يعني التاريخ شكلاً جديداً من أشكال الفكر الذي بات الموضوع المفضّل لدى الفنانين والجمهور. اتخذ الشعراء الرومنطيقيّون التاريخ كمادّة لأعمالهم. يستولي الشغف بالتاريخ، هذه المقولة الحاسمة، على حقبة بكاملها تهتمّ بالتاريخ لذاته، في خصوصيّته. ها هو التاريخ موجود في القصّة مع فينيي

(«الخامس من آذار / مارس») Cinq – Mars، مع بالزاك («الثوار الملكيّين») Les Chouans، ومع ألكسندر دوماس Alexandre Dumas («الفرسان الثلاثة») Les trois mousquetaires، وهو موجود أيضاً في العمل المسرحي مع هوغو وموسيه.

لكن التاريخ تكوّن ايضاً كعلم جامع ودقيق. جسّد ميشليه Michelet (1798 – 1874) النموذج الكامل للمؤرّخ الرومنطيقيّ عندما دافع عن تصوّر للتاريخ كانبعاث لحياة الماضي بكاملها. تأثر بقراءة فيكو وبمؤلفه («علم جديد») Science nouvelle. عمل أستاذاً في كليّة فرنسا، وكتب («مقدمة للتاريخ العالمي») Introduction à l'histoire universelle 1831 وأصدر من سنة 1833 إلى سنة 1843 ستة أجزاء لكتاب («تاريخ فرنسا في العصور الوسطى») Histoire de France au Moyen Âge. عن طريق الاستعانة بوثائق الأرشيف، جدّد التاريخ الذي كان يريده شاملاً، اجتماعيّاً، اقتصاديّاً، روحيّاً، وليس فقط سياسيّاً، فارتكز لذلك على الأفكار والعادات والروح الوطنيّة. يظهر التاريخ في هذا الانبعاث الكامل، غير منفصل عن فلسفة التاريخ، عن فكرة صيرورة تاريخيّة حيث الإنسان يرى نفسه بروميثيوس، وينحت نفسه، في حركة تصاعديّة باتّجاه التقدّم:

«إن الحياة تبتكر الحياة وتخلق لنا، من المواد المتواجدة، أشياء جديدة تماماً.

يعود التقدّم الإنسانيّ، في القسم الأكبر منه إلى القوّة الحيّة التي هي الإنسان. الإنسان هو بالنسبة لذاته بروميثيوس»[1].

الرومنطيقيّة والعلم الوضعيّ

عبرت الرومنطيقيّة في الفضاء الأوروبيّ الميتافيزيقيّ، والشعريّ والفنيّ. تفتّح التيار الرومنطيقيّ في أوروبّا كلّها، حاملاً ليس فقط ثورة في الذّوق، بل تجدّداً

---

(1) Michelet, *Histoire de France*, préface de 1869, Librairie internationale, 1871, p.VI, VII.

وفيراً في الأفكار يمكن متابعته طوال القرن التاسع عشر، داخل أجيال رومنطيقيّة متعدّدة، وصولاً إلى فاغنر Wagner، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وإلى ماهلر Mahler. لكن داخل الموضوعات على تنوعها، يجب أن نضع الاعتراض على العقل وتوقّد العاطفة في المركز الأول.

يُبرز الأفق العلمي، هو أيضاً، مفاهيم محوريّة. من جهة، المجرّة الرومنطيقيّة غير العقلانيّة أو غير التعقليّة في أغلب الأحيان، ومن جهة أخرى، يقينيّات العلم الوضعيّ والعقل الاستدلاليّ.

عُمر العلم

عقل علمي متحجّر في مؤسسات

لعب التقدّم الهامّ الذي حصل على صعيد علوم الطبيعة دوراً أساسيّاً في المناخ الفكريّ لهذا العصر. وعليه بُنيت إيديولوجيّة التقدّم التي طبعت العقليّات الأوروبيّة: يرتبط اكتشاف القوانين التي تحكم العالم بموضوع تقدّم لا حدود له. بما أن الفهم الإنسانيّ يمكنه خرق أسرار الكون، تفضي قدرات الجنس البشريّ العظيمة إلى إيمان تفاؤليّ بالتقدّم. في القرن الثامن عشر، فرضت هذه الفكرة نفسها بقوّة، وتمّ التعرّف إليها كلّيّاً في حقبة انتصر فيها العلم.

تأكّد العقل العلميّ من سلطته خصوصاً وأنه انتشر داخل مؤسسات منظّمة بشكل مُحكَم: تَنظَّم البحث ووُضعت الطرق العلميّة في إطار تعليم عالٍ علميّ. تطوّرت ظروف العمل العلميّ بالنسبة للقرن الماضي وأنشأت الثورة، والإمبراطوريّة في فرنسا بنىً أكثر ملاءمةً للبحث. أنشأت الجمعيّة التأسيسيّة سنة 1794 داراً للمعلمين لم تستمرّ سوى بضعة أشهر، إلاّ أن الإمبراطوريّة عادت وأحيتها وفقاً لقرار صدر في 17 آذار / مارس 1808 بصدد الجامعة الإمبراطوريّة، ويقضي بإنشاء دار معلمين عُليا لاختيار معلمين، تضمّ فرعين: أدبيّ وعلميّ. لعب خريجو دار المعلمين دوراً مهماً في حقل الرياضيّات. أمّا بالنسبة لكلية العلوم التقنيّة التي أُسّست سنة 1794 فدرّبت كوكبة من الرياضيّين والعلماء.

وفّر إنشاء المدارس الكبرى، وتنظيم الجامعات، للباحثين طرق عمل لا سابق لها، مختلفة تماماً عن القرن الثامن عشر حيث اقتصرت الجامعات على كراسي جامعية غير منظّمة بما فيه الكفاية. مع الثورة الفرنسية كل شيء تغيّر: كوّنت المؤسسات الجامعيّة البنية التحتيّة للمعرفة العلميّة التي أصبحت مرتبطة بمؤسسات جامعيّة: أصبح العلم شأناً من شؤون الأمّة لا بل السياسة. تولّدت في ألمانيا حركة مماثلة لتنظيم البحث، وشكّلت جامعة برلين التي أنشئت سنة 1809 النموذج. في إنكلترا، ظهرت الحركة متأخرة بعض الشيء، ذلك أن بعض الجامعات بقيت أحياناً تحت سيطرة الدّين. مع ذلك حصل تحديث لطرائق التعليم خاصةً في مجال الرياضيّات، حيث لعب البحث البريطاني دوراً أساسيّاً (بلورة المنطق الرياضيّ...).

عقل علميّ عالميّ

استمرت المجامع العلميّة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر بالانفتاح والتطوّر، ومنها الجمعيّة السويسريّة للعلوم الطبيعية Société helvétique de sciences naturelles 1815، والاتحاد البريطانيّ لتقدّم العلوم British Association for the advencement of sciences 1831. وقد ترافق توسّع المجامع مع إنشاء مجلات علميّة في بلدان عديدة.

كان إنشاء المجلات العلميّة الكبرى ظرفاً مؤاتياً تماماً لتفتّح العقل العلميّ الذي كشف عن قدراته في إطار أصبح عالميّاً. في ما يلي بعض التواريخ– المعالم: سنة 1795 صحيفة كليّة العلوم التقنيّة، سنة 1835 تقارير اسبوعيّة لأكاديميّة باريس للعلوم، سنة 1836 صحيفة الرياضيّات النظريّة والتطبيقيّة، سنة 1849 صحيفة جمعيّة لندن للكيمياء... بعد ذلك وانطلاقاً من سنة 1853، تضاعفت أعداد المؤتمرات العالميّة. عندها انطلقت حركة مهمّة في مجال التواصل العلميّ.

أسس العقل العلميّ

انفصل العقل العلميّ عن العقلانية الفلسفية. بينما كانت الأنسيكلوبيديا في

القرن الثامن عشر تجمع بين العلم والفلسفة، حدث في القرن التاسع عشر انفصال بين الثقافة الإنسانويّة والعلم تمثّل في الفصل في الجامعات أو المدارس بين فرع الآداب وفرع العلوم.

بعدما انفصل العلم عن الأدب، وتأكّد من طرائقه، وكان فخوراً بالنتائج التي تمّ إحرازها، أصبح يرتكز على أسس مشتركة بين معظم رجال العلم. شدّد خاصة على القوانين والحتميّة. فالمبدأ الأساسيّ الذي ارتكز عليه علم النصف الأول من القرن التاسع عشر هو مبدأ الحتميّة، العالميّ والمطلق، الذي أعلنه بكل جرأة بيار سيمون دو لابلاس Pierre-Simon de Laplace (1749 – 1827) وهو عالم بالرياضيات وفيزيائيّ فرنسيّ. تعتبر مقدّمة الطبعة الثانية (1814) من ((النظرية التحليلية للاحتمالات)) La théorie analytique des probabilités وهي تحت عنوان ((مقالة فلسفية حول الاحتمالات)) Essai philosophique sur les probabilités، عرضاً للمبادئ العامة المتعلّقة بحساب الاحتمالات. في بداية المقالة، يلجأ لابلاس إلى مبدأ الحتميّة المطلقة الذي سيطر على الفكر العلميّ حتى حوالي سنة 1850 تقريباً. إذا كان بالإمكان معرفة كل معطيات مسألة ما، يصبح التوقّع ممكناً:

«علينا إذاً تصوّر الوضع الحاضر للكون كنتيجة لوضعه السابق وكسبب لوضعه المستقبلي. إذا كان هناك فكر يعرف، في وقت معيّن، كل القوى التي تحرّك الطبيعة والوضع الخاص للكائنات التي تكوّنها، وإذا كان واسعاً بما فيه الكفاية لإخضاع هذه المعطيات للتحليل، يكون قد أحاط في الصيغة ذاتها بحركات أكبر أجسام الكون كما بحركات أصغر ذرّة فيه؛ لن يكون شيء بالنسبة إليه غير أكيد، ويكون المستقبل كما الماضي حاضراً أمام عينيه»[1].

في الواقع، لطّفت حتميّة لابلاس حتميّةً أقل «طموحاً». تُذكّر صيغتها بمواضيع نيوتن: تترابط الأسباب والنتائج بطريقة مُحكمة في عالم شبيه بآليّة خاصة بصناعة الساعات. ستزول شكوكنا مع تقدّم العلم. أمّا بالنسبة لكلمة «حتميّة» فهي مستعارة (ما بين 1830 و1840) من الفلسفة الألمانيّة حيث كان استعمالها جديداً

(1) Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Gauthier – Villars, p.3.

أيضاً.

تضاف إلى مبدأ الحتميّة المطلقة الذي بموجبه يوجد نظام يتحكّم بالطبيعة، ركائز معرفة علميّة أخرى، منها المبدأ اللاشخصيّ: كان علم تلك المرحلة يحلم بإطار لاشخصيّ ومستقل عن الذّات.

أخيراً تكوّن المبدأ الكمّي - ليس من علم إلا ما يمكن قياسه - في نهاية القرن الثامن عشر كأحد أسس العلم. منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهر توجّه علمي جديد قاد إلى مراجعة أو حتى إلى إعادة صياغة مبادئ ومقولات الفكر العلميّ التقليديّة. وقد تأكّد هذا التوجّه العلميّ الجديد، دون أن يكون مفهوماً بطريقة واضحة من قبل المعاصرين، في حركة الأفكار حتى ولو أن أهميّة بعض الاكتشافات العلمية لم تقدَّر حق قدرها في ذلك الوقت.

الرياضيّات واللامتناهي

كان تقدّم العلم مذهلاً وخصوصاً في حقل الرياضيّات.

طوّر كوشي Cauchy (1789 - 1857) حساب التفاضل والتكامل في كتابه («دروس في الحساب المتناهي الصغر») Leçons sur le calcul infinitésimal (1823). أمّا بولزانو Bolzano (1781 - 1848) وهو عالم تشيكي من أصل إيطاليّ، فقد ظهر كممهّد لنظرية المجموعات.

دفع هذا العالم بالرياضيّات- والفيلسوف الناقد للمثاليّة التي ظهرت بعد كانط والتي واجهها بتصوّر علميّ للفلسفة - بفكرة اللامتناهي الرياضيّ نحو الحداثة. من تداخل الفلسفة بالرياضيات، كان يهدف إلى إدراج اللامتناهي في مجال الحساب وليس أولاً في الله، وكان يدافع باقتناع تام عن مفهوم لامتناهٍ، ليس فقط ممكناً بل ايضاً واقعياً، ومعطى بالفعل. أدرك بولزانو في كتاب («مفارقات اللامتناهي») Les paradoxes de l'infini المكتوب باللغة الألمانيّة والذي تُرجم إلى كل اللغات الأوروبيّة قبل أن يُترجم إلى الفرنسيّة، في الفكرة الرياضيّة للمتناهي «أساس فكرة الفيزياء والميتافيزيقا» (هوريا سناسور Hourya Sinaceur). يمتاز

اللامتناهي بوضع يماثل وضع الأعداد المتناهية وكما هي الحال بالنسبة لكل معطى رياضيّ، يمكن التصرّف به بكل مشروعية. ينطبق هذا التماثل على المستوى المنطقي، بما أن اللامتناهي الواقعي ليس متناقضاً، وأيضاً على المستوى الرياضيّ، لأنه توجد مجموعات لامتناهية وهي فاعلة، وأخيراً ينطبق ذلك التماثل على المستوى الأنطولوجي.

بالنسبة لبولزانو، اللامتناهي ليس ثمرة التخيّل بل هو موجود بذاته ويقع في مجال الحساب، من هنا تبعيّة اللاهوت لرياضيّات اللامتناهي بالفعل. إذا لم يكن اللاهوت في خدمة الحساب، فإنه يأتي على الأقل في المرتبة الثانية بالنسبة للرياضيّات. «بحسب بولزانو، ليس الله نفسه لامتناهياً إلا لأننا نتصوّره صاحب قدرات لكل واحدة منها كبر لامتناهٍ»[1].

إذا كان بولزانو هو أول الذين سعوا لبناء مفهوم رياضيّ صرف للامتناهي، إلا أنه لم يتوصّل إلى توصيف اللامتناهيات بطريقة دقيقة. إن العالم بالرياضيّات الألماني جورج كانتور Georg Cantor (1829 – 1920) أبو نظرية المجموعات، هو الذي بنى بطريقة دقيقة اللامتناهي الرياضيّ. سنعود إليه عند دراسة العلم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إذا لم يظهر معنى عمل كانتور إلا في القرن العشرين، فذلك لأنه تابع في الأصل للقرن التاسع عشر.

لامارك Lamarck وكوفييه Cuvier: التاريخيّة في الكائنات الحيّة

لقد حصل تقدّم في الفيزياء وخاصة مع فورييه Fourier (النظرية التحليليّة للحرارة)، وارتبطت الكيمياء أكثر فأكثر بالفيزياء، إلا أن التقدّم الأهمّ والأوسع قد حصل في مجال علوم الحياة.

ظهرت مع القرن التاسع عشر فكرة تطوّر في مجال الكائنات الحية، وتتلخص بظهور تدريجيّ لنماذج متنوعة من الأجسام ينتج بعضها عن البعض الآخر. توصّل بوفون كما موبرتوي من قبله إلى تصور فكرة تاريخ الأجناس التي ينتج

(1) H. Sinaceur, *L'Infini*, in : *La recherche*, n° 268.

بعضها عن البعض الآخر؛ لقد اختفت الأجناس الأقل كمالاً والأقل تسلّحاً. توقّع ديدرو أيضاً هذا التحوّل الذي بدأ لامارك ينادي به ابتداءً من سنة 1800.

وضع لامارك (1744 – 1829)، العالم بالطبيعيّات الفرنسيّ، أول نظريّة حول تطوّر النماذج الحية: انطلاقاً من الكائنات الحيّة الأوليّة (النقاعيات) تكوّنت تدريجياً أجسام معقّدة أكثر فأكثر. يؤكّد لامارك في («الفلسفة الحيوانية») La philosophie zoologique تنوّع الاجناس تبعاً للمحيط وللظروف الخارجية، كون المحيط يولّد حاجات تؤثّر على الأعضاء، وهذا يقود إلى نمو تضخّمي أو تضخّمات تفضي إلى تعديلات تنقلها الوراثة إلى الذريّة. إذن يرتبط مذهب التحوّل الذي وضعه لامارك بقانون وراثة المُكتسَب.

إذا ظهرت أحيانا نظرية التحوّل عند لامارك محفوفة بالمخاطر إلا أنها أدخلت التاريخيّة في مجال الكائنات الحيّة، هذه التاريخيّة التي ظهرت في القرن الثامن عشر لكن بطريقة أقل نظاميّة. في بداية القرن التاسع عشر اندمجت الكائنات الحيّة في نسيج تاريخي، هذا ما يقوله لامارك، وأيضاً كوفييه (1769 – 1832) الذي اعتُبرت أعماله كأساس للنظريّات التحوليّة، بالرغم من معارضته لأفكار لامارك. أبرز كوفييه مفهوم «قوة ما عليها أن تحافظ على الحياة، وتهديد ما يحكم عليها بالموت. هنا يجتمع عدد وافر من الشروط التي تجعل أمراً ما ممكناً، كفكر التطوّر مثلاً»[1].

قيمة العلم

إن التقدّم المذهل الذي حدث في مجال العلوم الرياضيّة، والفيزيائيّة، والحياتيّة، يؤكّد قدرات العبقرية الإنسانيّة، ويؤدي إلى تأكيد قيمة العلم. صرّح أوغست كونت Auguste Comte في («محاضرات حول الفلسفة الوضعية») Le cours de philosophie positive أن المعرفة يجب أن تقتصر على القوانين الوضعيّة. من جهته، اعتبر مذهب العلميّة، استناداً إلى الجدول التاريخيّ لتقدّم

(1) M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, p.288.

الفكر الإنسانيّ وإلى قانون الحالات الثلاث المشهور، أن العلم يوفّر نموذج الحقيقة الوحيد الذي سيظهر في منتصف القرن التاسع عشر، عندما تنبّأ رينان Renan بـ(«مستقبل العلم») L'avenir de la science (1848) العلم الذي سينظّم الإنسانية. دفع ورثة أوغست كونت نظريته باتجاه المذهب العلميّ الذي ينبثق عن المذهب الوضعيّ.

الفلسفة

الفرد، التاريخ، العقل الوضعيّ

تتضمّن فلسفة العصر فكرتين غير منفصلتين، متعارضتين ومتكاملتين في الوقت ذاته، هما فكرة التاريخ وفكرة الفرد.

من هنا أصبح الفيلسوف مفكّر التاريخ العالميّ: استند هيغل إلى التاريخ الموحَّد، تاريخ التطوّر الإنساني بكامله، أما أوغست كونت فاعتبر الإنسان حيواناً له تاريخ. المقصود في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو تصوّر الطبيعة والفكر والتاريخ ككل متكامل. إن القرن التاسع عشر هو عصر التاريخ الكلّي. مع لامارك، أصبحت الحياة تطوّراً هي التي بقيت زمناً طويلاً جامدة في أجناس غير متحرّكة، واتجهت الفلسفة ايضاً نحو صيرورة الإنسانيّة مع هيغل خاصة، ومع مذهب كونت الوضعيّ. بالمختصر تكوّن («تاريخ المؤرخين») (ميشليه)، و(«تاريخ الحياة») (التحوليّة)، و(«تاريخ الإنسانيّة») (هيغل). عاشت أوروبّا في النصف الأول من القرن التاسع عشر تحت عنوان التاريخ الجامع وتعرّفت إليه مع ماركس وانغلز Engels في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: تاريخ، ونظام، وتنظيم كلّي للمعارف، كلها مفاهيم بنَت الفكر الأوروبيّ.

إذا كان كل شيء تاريخاً، فكل شيء اذاً محكوم، بطريقة غير قابلة للفسخ، بإشكاليّة الفرد. مع كيركغارد، يتكلم الفيلسوف بصيغة المتكلم: بالنسبة للمفكّر الدانماركيّ الذي هو عدّو النظام الهيغلي، يصبح الفرد مبدأً. اما ستيرنر Stirner، فيعلن أن الفرد يحدّد سلّم القيم، وانه لا يوجد شيء موضوعيّ خارجه.

يمكن القول إن فلسفة القرن التاسع عشر غامضة ومجبولة بالتناقضات. فبينما اكّد هيغل أن الكل والتاريخ حقيقيّان، وأن الفرد لا يجد راحته الا في الدّولة، كشف كيركغارد وستيرنر حقيقة الفرد والذاتيّة.

برز أخيراً عقل وضعيّ مع أوغست كونت الذي قال: لقد دخلنا مباشرة في العصر الوضعيّ، الذي هو عصر الواقع والقوانين، وأوجدنا، اعتباراً من الآن، علاقة فهم عقلانيّ مع العالم. إذا كان الوعي قد تعامى خلال الحقبة اللاهوتيّة، فالإنسان قد انفتح الآن على المعرفة واكتفى بالقوانين. إن مجيء العقل الوضعيّ يعتبر حدثاً فلسفيّاً فائق الأهميّة ويشير إلى أننا ولجنا عصر العلم. ظهرت الحداثة في صيرورتها ككبت للأسرار، وبفعل ارتباطه بالانطلاقة الأسطوريّة للعلم والتقنيّات، ظهر المذهب الوضعيّ كعقيدة.

هيغل.. أرسطو الأزمنة الحديثة

إن هيغل، الأعمق بين الذين جاؤوا بعد كانط، هو بحق، وبحسب آلان Alain، أرسطو الأزمنة الحديثة: لقد بنى نظاماً يشمل كل المعارف الممكنة، وكان له تأثيره – من خلال ماركس– على المصائر الأوروبيّة.

ولد هيغل في شتوتغارت سنة 1770. دخل سنة 1788 إلى مدرسة توبنغن الإكليريكية البروتستانتية ومكث فيها خمس سنوات، بصحبة هولدرلين وشيلينغ. كان الاصدقاء الثلاثة مولعين بالثورة الفرنسية التي تشبه شروق الشمس الرائع. تقول الأسطورة أيضاً أن هيغل زرع، وكان يصحبه شيلينغ، شجرة الحرّية في ضواحي توبنغن.

بعد أن عدل عن أن يكون قسيساً، أصبح هيغل مربّ في برن، ثم أستاذ محاضر في يينا ابتداءً من سنة 1801. في يينا ألّف كتاب («ظهوريّة الفكر») La phénoménologie de l'esprit (1807) الذي يُعتبر إنجيل الازمنة الحديثة. خلف هيغل فيشته في جامعة برلين في تشرين الأول/ أكتوبر 1818 حيث علّم نظريته حول تاريخ الفلسفة والجماليّة... سنة 1821 أصدر («مبادئ فلسفة الحقّ»)،

Les principes de la philosophie du droit، فأصبح مرجعاً للفلسفة في أوروبّا كلّها. لكن هذا الانتصار لم يكتمل إذ اتُّهم بالإلحاد وفكّر عندئذ بالهجرة نحو جامعة بلجيكية.

أصيب هيغل بالكوليرا وتوفي في برلين سنة 1831.

الله.. ديناميّة روحيّة لامتناهية

لماذا أُعطي دور معلّم الفكر طوال القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين؟ يؤكّد هيغل على وجود إله يُدرَك كفكر لامتناهٍ، يتغلب على ذاته ويحقّقها من خلال التاريخ.

لا يكتفي الفكر بشيء متناهٍ. إنها حركة الفكر الدائمة واللامتناهية التي تُظهر حركة العالم والأشياء. إذا كانت الحقائق الطبيعية محدودة، فإنها تمتدّ على خلفية لامحدودة. من هو الله، عند هيغل، إذا لم يكن هذا الفكر الدائم الحركة وهدفه الذهاب أبعد وأبعد؟ ترتسم فكرة الله كمسار وديناميّة الفكر اللامتناهيين، ويعني اللامتناهي حضوراً فعليّاً.

«الأشياء الطبيعية محدودة، وهي ليست أشياء طبيعية إلا من حيث أنها لا تعرف شيئاً عن حدّها العالميّ [...] لا يُعرف بشيء كحدّ إلا إذا كنا في الوقت ذاته أبعد منه. [...] إن تسمية شيء بأنه متناهٍ أو محدود تتضمّن برهاناً على الحضور الفعليّ للامتناهي»[1].

إله - تاريخ

يصنع الله نفسه في التاريخ وبه. يمكننا هنا أن نفهم لماذا تفرض صورة هيغل نفسها بهذه القوة. مع القرن الثامن عشر، اجتاح التاريخ الفكر بكليّته، هذا التاريخ الذي بُنيت مفاهيمه الأساسيّة على يد المسيحيّة، وأُعيد وضعها من قبل الأنوار.

(1) Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. La logique, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970, p.321.

لقد أخذ هيغل التاريخ على عاتقه فجَمَعه في إطار رؤية جديدة تماماً. تفكّر تاريخ الإنسانيّة ووضع تحليلاً فاق آراء عصره. تأثّر هيغل الشاب بالرومنسيّة ومن ثم نبذها، إلا أنه استفاد من التعليم الرومنسيّ الذي ينكشف له المطلق مباشرة عن طريق الحدس أو بواسطة القلب. المطلق بالنسبة لهيغل أيضاً هو حاضر، لكن لا يمكن إدراكه بالحدس، بل يدل على المسار التاريخي للفكر.

إنه تغيير جذريّ بالنسبة للرومنسيّة وكذلك بالنسبة للأديان التقليديّة التي ترى في الله مبدأً خارج العالم. لم يعد الله مع هيغل ماهيّة متمايزة عن الكون أو حكَماً متعالياً على الأشياء. إنه على العكس يدلّ على ديناميّة تجسّدت في التاريخ وخلقت نفسها فيه. لا يتميّز الله عن الكون نفسه، ولا عن كليّة الواقع. إنه مسار الفكر، وتقدّم هذا المطلق الذي لا يمكن لأي حدس ان يعبّر عنه. من هنا وجّه هيغل نقداً متكرّراً للاعقلانيّة الرومنطيقيّة: ليس القلب هو الذي كشف الله بل التاريخ هو الذي يجعله حاضراً ويبرزه:

«إن الذين يستسلمون لتخمّر المادة غير المنظّم يعتقدون، وهم يدفنون وعي الذات ويتخلّون عن الإدراك، أنهم أصبحوا من مختاري الله الذي يبث فيهم الحكمة وهم نيام، لكن ما يتلقّونه خلال هذا النوم وما يولّدونه فعليّاً ليس سوى أحلام [...] يمكننا اعتبار حياة الله والمعرفة الإلهيّة كلعبة الحب مع ذاته، لكن هذه الفكرة تتدنى [...] خصوصاً عندما تفتقر إلى الجديّة، والألم، والصبر، وعمل السلبية [...] أما المطلق، فينبغي القول إنه في جوهره محصّلة»[1].

عندما أعلن هيغل أن الله هو محصّلة ونقطة وصول، وليس كمالاً موجوداً بعيداً عن العالم، واجه الرومنسيّة واللاهوتيّات التقليديّة المختلفة، بوجهة نظر جديدة بالغة الأهميّة.

عقلانيّة التاريخ

يمثّل التاريخ ولادة مبدأ إلهيّ. لكن أي تاريخ هو المقصود؟ ليس تعاقب الأحداث

(1) Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, préface, t. I, Aubier, p.12, 18, 19.

العشوائي هو الذي يفاجئ المراقب، بل مغامرة (أوديسّة) الفكر. التاريخ عقلاني ويبرز العقل. هكذا أسّس مذهب هيغل فلسفة التاريخ المعتبرة كتسلسل وتطوّر لهما معنى، وتوجّه، ومنطق: لا يقتصر التاريخ على تكديس أحداث دون غاية، والعقل الذي هو موضوع التاريخ، يقود تطوّر تاريخ الإنسانية، حيث كل شيء يرتبط ببعضه البعض، في مسار متماسك.

«ما هو عقلانيّ هو واقع وما هو واقع هو عقلانيّ»[1].

العقل الذي يشكّل موضوع التاريخ هو الذي يثير اهتمام هيغل. في هذه الصيرورة التاريخية للفكر، تُجسّد الدّولة لحظة أساسيّة، لأن وظيفتها هي تحقيق الحرية وتجاوز التعسّف، كما أنها تقوم على احترام القوانين، وتتكلم عالمياً مع الأفراد، وتجسّد العقل. كل دولة تاريخيّة تنتمي إلى هذه العقلانيّة لأنها، أي الدّولة، توفّق– بحسب الحالات – بين الإنسان وما هوعالميّ أي القانون. هذا لا يعني أبداً أن أية دولة هي الدّولة الكاملة، لكن الدولة الاختباريّة، بالرغم من عيوبها، تتمتّع ببُعد عقلانيّ.

من خلال هذه التحاليل للدّولة، يرفض هيغل بطريقة ما المبدأ الفرداني الذي تثبّت في القرن التاسع عشر. فهو يرى أن الفرد لا يحصل على رضىً حقيقي إلا في خدمة مؤسسة الدّولة، وقدر الأفراد أن يعيشوا حياة مشتركة.

خدعة العقل

عندما يعمل هذا العقل في التاريخ، عليه أن يناور: فهو يستعمل الأهواء ليحقّق ذاته في العالم، ولا يمكنه أن يكشف عن نفسه في الاشياء من دون وساطة الأفراد، من دون الرجال العظام الذين، على غير علم منهم، يجسّدون الضروري. لنأخذ الفاعلين منهم أمثال الإسكندر أو نابليون: لقد خلقوا، من دون معرفتهم، عالماً جديداً. في حالات كهذه يستعمل العقل الإلهيّ أهواء البشر كأدوات. هل إن الإسكندر، والقيصر، ونابوليون قد حققوا فقط مشاريعهم؟ إنهم في الحقيقة

(1) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, préface.

أدوات مسار يتجاوزهم، هم الموكلون بمهمّة من قِبل العقل. سيولد فكر العالم بفضل أبطال غير واعين للهدف الإلهيّ الذي يعبّرون عنه. يلجأ التاريخ، لبلوغ أهدافه، إلى دوافع العمل الإنساني النفسيّة؛ هكذا يبني الفرد التاريخيّ المسار العالميّ من خلال هدفه الخاص. يستعمل العقلُ البشرَ بمهارة، لكنه هو الذي يحكم العالم.

«إن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة هي فكرة العقل – فكرة أن العقل يحكم العالم وأن التاريخ العالميّ أخذ بالتالي هو أيضاً مجراه بطريقة عقليّة [...] [إن العقل] هو [الـ] ماهيّة [...] إنه القدرة اللامتناهية [...] إنه المضمون اللامتناهي»[1].

التاريخ اذاً عقلاني ويشكّل كلاً متكاملاً. إنه واحد: هكذا نصل إلى فكرة تاريخ كلّي يتضمّن الأشكال التاريخيّة المتنوّعة.

الجدليّة

مع هيغل نصل إلى الجدليّة في مفهومها الحديث: إن مسار الفكر جدليّ.

الجدليّة كلمة لها تاريخ طويل. عند أفلاطون، ليست مرتبطة بالحديث أو بالحوار، بل تتحدّد كطريقة ومسار بواسطتهما ترتفع النفس إلى الماهيّات. عند أرسطو، تعني الجدليّة فنّ المحتمل.

لننتقل إلى المحدثين: في نظر كانط، تولد الجدليّة، هذا الوهم، عندما نطبّق على الاختبار أفكار العقل (الله، النفس) التي لا يمكننا إدراكها بأي حدس حسّي، على الأقل من وجهة نظر العقل النظريّ. عندما يبلور العقل أفكاراً، يقع في الوهم الدياليكتي، أي في ظاهر معرفة لا تستند إلى شيء واقعيّ. من هنا تنشأ مجموعة تناقضات يتعثّر فيها الفكر لا محالة، عندما يستعمل ملكاته بطريقة غير شرعيّة.

أعطى هيغل للجدليّة معنىً جديداً يشير إلى مسار الفكر، عن طريق تناقضات تمّ التغلّب عليها، بحسب إيقاع ثلاثي، حيث الطرح (التأكيد) والطرح المضادّ

(1) Hegel, *La Raison dans l'histoire*, 10/18 – UGE, p.47-48.

(النفي) يتخطيان ذاتيهما، ويحتفظان في المحصلة بشيء من هذه الذّات. اذاً تبني جدلية هيغل سلسلة تناقضات فاعلة في الواقع وفي التاريخ. ولكن لماذا هذه الحركة حيث الأشياء تتخطّى ذاتها باستمرار، لماذا هذه الصيرورة التي تولّد نفسها من خلال سلسلة تناقضات؟ لأن الفكر هو الذي يرفض باستمرار: إنه يمثّل نفياً يغتني دون انقطاع بعبارات مضادّة: «إنها السلبية العاملة باستمرار».

الأجيال اللاحقة وتأثير هيغل

يعتبر هيغل علَماً مهماً من أعلام تاريخ الأفكار الأوروبيّة. لم يعد شيء بعده كما كان قبلاً. ألم يُدخل الحركة في الفكر والحياة، عندما اعتبر أن الأفكار تشكّل وحدة ديناميّة؟

كان للمواضيع التي بحثها هيغل أثرها الكبير في القرن التاسع عشر وقسم من القرن العشرين. ستولد من جدليّة هيغل جدليّة ماركس الذي احتفظ بفكرة الجدليّة عن طريق ربطها بالبنى التحتية الاقتصاديّة. لكن يجب ذكر لينين أيضاً («دفاتر حول الجدليّة») وأعمال مدرسة فرانكفورت، وألكسندر كوجيف Alexandre Kojève (1902 – 1968) الذي استمالت محاضراته حول هيغل جورج باتاي Georges Bataille، وجاك لاكان Jacques Lacan. لنذكر أخيراً جان بول سارتر Jean-Paul Sartre وموريس ميرلو – بونتي Maurice Merleau – Ponty.

إن الجدليّة وصيرورة الفكر التاريخيّة، والدولة العقلانيّة كلها كيّفت الفكر الأوروبيّ، وأدّت إلى مناقشات تاريخية أو نظريّة متعدّدة. كتب مرلو – بونتي: «هيغل هو في أساس كل شيء كبير تمّ إنجازه في ميدان الفلسفة منذ قرن». جاء هذا الكلام في كتاب («معنى وغير معنى») Sens et non-sens سنة 1948 ويبقى صحيحاً جزئيّاً: لقد بلور هيغل مفهوم عقل واسع، منفتح حتى على اللاعقلاني. وكونه اخترع عقلاً متفهّماً يتضمن كل خصائص الواقع، فإنه أخصب مدى الفكر الأوروبيّ. بالرغم من أن فكرة تاريخ كلّي تتراجع في أيامنا هذه، إلا أنه علينا

الإقرار بدَيننا تجاه فلسفة هيغل التي شكّلت النموذج الأهمّ لأفكار القرن التاسع عشر. لقد فهم هيغل أن الحضارة الغربية كانت على مفترق طرق، ووضع المحصلة التي تعبّر عن هذا المنعطف. ضمّن فكره التناقض والتعقيد بطريقة تم فيها تجاوز العقل الكلاسيكيّ، وسمحت بكشف عالم تاريخيّ جديد هو العالم الذي أعقب الثورة الفرنسيّة.

في فرنسا، بقي هيغل حتى سنة 1930 تقريباً – حتى أعمال جان وال Jean Wahl وجان هيبوليت Jean Hyppolite الذي ترجم («ظواهريّة الفكر») La phénoménologie de l'esprit– غير مفهوم وغير معروف[1]. طبعت إيجابية أوغست كونت التي تؤكّد على أن كل معرفة عليها التقيّد بالقوانين والأعمال الاختباريّة، الذهنيات المبهورة بيقينيّات العلم الوضعيّ.

أوغست كونت والعقل الوضعيّ

يمثّل أوغست كونت (1798 – 1857) مثله مثل هيغل، وجهاً من وجوه الفكر المناهض للفردانيّة: تشكّل الفردانيّة، في نظره، خطأً على الوضعية أن تقتلعه.

كان كونت طالباً في كلية العلوم التقنيّة، ثم أصبح أمين سر سان سيمون Saint-Simon (1818–1822). حاول توجيه الأفكار باتجاه مذهب وحيد هو المذهب الوضعيّ: هذا هو هدف كتاب («دروس في الفلسفة الوضعية») Cours de philosophie positive الذي يعتبر من أهم أعمال كونت (1830–1842). سنة 1844 التقى كلوتيلد دو فو Clotilde de vaux التي أحبها حتى العبادة والتي زعزعت حياته. توفيت كلوتيلد سنة 1846 بعد أن جعلت كونت يكتشف أهميّة الحب والعاطفة، ومنذ ذلك الوقت أصبحت القضية الدينية أساسيّة في نظره، وتطوّرت فلسفته نحو وضعيّة دينيّة («نظام سياسة

(1) Toutefois, Victor Cousin (1792 – 1867) fut ami de Hegel et son admirateur. L'influence hégélienne est sensible dans *l'Introduction à l'histoire de la philosophie* (1828).

كان فيكتور كوزان صديق هيغل ومن المعجبين به. من هنا تأثير هيغل الواضح عليه في كتابه «مقدّمة لتاريخ الفلسفة» 1828.

وضعية») Système de politique positive (1851–1854) رفض بعض تلاميذ كونت، ومنهم ليتريه Littré، القسم الثاني من هذا العمل حيث يرد («التعليم المسيحيّ الوضعيّ») Catéchisme positiviste (1852) الذي يستعير بعض مبادئه من المسيحيّة.

يحمل مذهب كونت اسم الوضعيّة، كونه لا يَعتبر مقبولةً إلا الحقائق العلميّة والوضعيّة، باستثناء البقية الباقية. لم تُخترع هذه التسمية من قبل كونت بل من قبل المدرسة السان سيمونية. إذا كان كونت قد اعتمدها إلا أنه كان يستعمل غالباً عبارة الفلسفة الوضعية التي تمثّل فكراً يستبدل المطلق والبحث عن السبب بالقانون والحقيقة العلميّة.

ينص قانون الحالات الثلاث الذي يشكل عمود الوضعيّة الفقري على أولويّة الوضعيّ أي الواقع في مقابل الخيال. إن المقصود هو قانون تاريخي كبير يصف تطوّر الفكر الإنسانيّ: تمر الإنسانية بثلاث حالات: اللاهوتيّة، والميتافيزيقيّة، والوضعيّة. يقول كونت إن الفكر الإنساني يمر أولاً بالمرحلة اللاهوتيّة ويفتش فيها عن عناصر إلهية (زفس، بوزييدون)، ثم بالمرحلة الميتافيزيقيّة حيث يفسر الأشياء بواسطة تجريدات (صفة الأفيون المنوّمة)، واخيراً يصل إلى المرحلة الوضعيّة عندما يتخلى عن البحث عن السبب (لماذا؟): يحلّ السؤال «كيف؟» محل السؤال «لماذا؟». إنها مرحلة يسود فيها القانون العلميّ وكذلك العلاقة المستمرة بين الظواهر.

تبرز في هذا الوقت بالذات من القرن التاسع عشر، حيث يعيش العلم انطلاقة مهمّة، فكرة عقل وضعي همّه فقط فهم إواليّة الظواهر استناداً إلى القوانين العلميّة. يتخلّى العقل والفكر الطبيعيّين عن البحث عن الأسباب، ليرتبطا فقط بقوانين الطبيعة. هكذا ارتسم عقل مضادّ للميتافيزيقا، وارتسمت ملَكة تفكّر تتطوّر بطريقة استدلاليّة داخل الوقائع، وتكتفي ببناء القوانين الفعليّة التي تحكم هذه الوقائع وذلك عن طريق الملاحظة والتفكير. سيولّد الفكر الوضعيّ قريباً المذهب العلميّ الذي سيطبع مجمل النصف الثاني من القرن، والذي لا يختلط معه المذهب الوضعيّ، لأن الفكر الوضعيّ ليس علميّاً ويترك مكاناً للاعقلانية الفكر. من هنا

تطورات مذهب كونت في المجال الدينيّ. بالإجمال، يبدو المذهب الوضعيّ أكثر انفتاحاً من المذهب العلميّ، فبينما يُفرغ هذا الأخير الفلسفة، يرى كونت، الذي يمتاز بعقل نيّر، في الفيلسوف «اختصاصيّاً في العموميات» أُوكل إليه توحيد علم غالباً ما يكون متشظّياً.

عبادة الإنسانيّة

يمتدّ المذهب الوضعي في نظرية تتمحور حول المجتمع. يرى كونت، الذي يُعتبر أبا علم الاجتماع (وهو الذي اخترع التسمية)، في الفرد تجريداً، ويعارض الفردانية التي يعتبرها ميلاً مرتبطاً بالفكر الميتافيزيقي الذي يفكّك ويدمّر، بينما الفكر الوضعي يبني: إنه اجتماعيّ بامتياز.

من هنا عادت فكرة الإنسانية لتظهر من جديد وهي التي كانت موجودة في العصر الماضي والتي شكّلت أساس فكر كونت. تعني الإنسانية كائناً كبيراً يشمل مجموع الكائنات الإنسانيّة الماضية والحاضرة والمستقبليّة: إنها تعيش من جديد في كل جيل، وموتاها أكثر من أحيائها، وتجسّد الكليّة التي تغمرنا. بالنسبة لكونت، يتوّج دين الإنسانية وعبادته علم الاجتماع والأخلاق، هذا ما جاء في مؤلفه («نظام السياسة الوضعية») Le système de politique positive الذي يحمل عنواناً ثانوياً وهو «بحث حول علم الاجتماع الذي يبني دين الإنسانية».

تشكّل الفردانية عند كونت عائقاً يقتلعه دين الإنسانيّة، لكن في تاريخ الفردانية المتأزّم الذي ميّز القرن التاسع عشر، يبرز مفكّران يريان في الفرد مبدأً، وهما كيركغارد وستيرنر.

كيركغارد.. ناقد التاريخ والمفكّر في الفردية

سورين كيركغارد (1813 – 1855) هو مفكر دانماركيّ. يُعتبر أبا الوجوديّة، وهو متوحّد يتبصّر في حقيقة الوجود الفرديّ؛ لقد عاش حياة أليمة– كلها متّجهة نحو الدّين – للتخلّص من غلطة غامضة – وفسخ خطبته على رجين أولسن التي أحبّها،

لأسباب بقيت مجهولة. إنه كاتب في الدين أكثر منه فيلسوفاً. ترك لنا أعمالاً أدبيّة فلسفيّة مهمّة، منها: («خوف ورجفان») Crainte et tremblement (1843)، («مفهوم القلق») Le concept d'angoisse (1844)، و(«الحاشية النهائيّة غير العلميّة») Le post-scriptum final non scientifique (1846).

اعتقد هيغل أن الفكرة الوحيدة الممكنة هي الفكرة المعرّفة بواسطة الخطاب الموضوعي، وبواسطة النظام الذي يعطي التاريخ معناه. لقد أخطأ في هذا المضمار ثلاثاً: أولاً إن الخطاب الموضوعي يقف بوجه التعبير عن الحقيقة الذاتيّة التي يحجبها؛ ثانياً النظام المغلق يفرغ الوجود، إنه انفتاح وتعالٍ أخيراً إن التاريخ الذي لا يعني كشفاً لمعنى العالم، ليس إلا صانع ضجّة يحوّلنا عن رسالتنا العميقة. إذا كان هيغل يعتقد أن الإنسان ليس إلا تبدّلاً ووحده التاريخ هو المهمّ، فإن كيركغارد يفكّر على العكس تماماً، ويؤكد أن الحقيقة هي الذاتيّة.

الفرد هو الذي يكوّن مبدأ الحقّ، وهو الذي يمثّل الواقع في وجه النظام والتاريخ الكلّي، لأنه، بصفته الكائن المميّز، أهم من الجنس البشري. الجنس البشري، العام، الجمهور، هنا الأكذوبة. يشير الفرد إلى تلك المقولة المسيحية القاطعة التي يعيد لها الفيلسوف الدانماركي اعتبارها.

«نعم، إذا كان عليّ ان أطلب وضع كتابة على قبري، لا أريد إلا هذه العبارة: «كان هو الفرد» وإذا لم تكن بعد مفهومة، فإنها ستُفهم جيداً في يوم من الأيام.

«الفرد»: إنه مقولة الفكر، ومقولة يقظة الفكر، المتعارضة تماماً مع السياسة [...] إنها المقولة المسيحيّة القاطعة وستكون في سبيل مستقبل المسيحيّة»[1].

يقول كيركغارد إن على الإنسان واجب مهمّ وهو أن يصبح ذاتياً وأن يصنع من نفسه فرداً. هكذا يبرز الوجود الفرديّ في مواجهة المفهوم الذي يمحو كل ما هو شخصيّ.

---

(1) Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, in : *Kierkegaard. Œuvres complètes*, t. 16 éd. De l'Orante, p.94 – 97.

ماكس ستيرنر والفرديّة الراديكاليّة

وضع ستيرنر (1806 – 1856) هو أيضاً الفرد في وسط تحليلاته. أصدر هذا المفكّر الراديكاليّ الذي ولد في بايروت ومات في برلين، عام 1845 كتاب («الفريد وخاصيّته») L'unique et sa propriété كردّة فعل على فلسفة هيغل التي تعطي الأولويّة لعالمية العقل.

المهمّ في نظر ستيرنر هو الفرد، الوحيد، الأنا الكليّة القدرة، المنكرة والمشوّهة دائماً، مع أنها تشكل مبدأ القيم الوحيد. يمجّد ستيرنر، وهو المعارض لمذهب تحطيم صور القديسين، الإنسان المتفلّت من كل الروابط، ويعيد الاعتبار إلى عبادة الأنا الكليّة القدرة. كان الهدف جعل الإنسان حقيقة اجتماعيّة، حيواناً سياسياً zoon politikon، بينما لا يوجد شيء من الموضوعية والحقيقة خارج إطار الفرد. برهن ستيرنر، وهو فرداني متشدّد، أن الجنس البشري هو لا شيء، وأن يكون الإنسان إنساناً معناه أن يكون هو ذاته. من هنا يأتي نقد ليس فقط الدّولة بل نقد كل الضغوط التي تتعرّض لها الأنا.

اذاً مع هيغل وكونت من جهة وكيركغارد وستيرنر من جهة ثانية، تأرجح تاريخ الأفكار بين مجال التاريخ والمجتمع من جهة ومجال الفردانيّة من جهة ثانية.

فورباخ والإنسانويّة

يعتبر لودفيغ فورباخ، الفيلسوف الألماني (1804 – 1872)، شخصية بارزة في مسار الإنسانويّة.

كان فورباخ في البداية تلميذاً لهيغل ثم رفض أن يرى في الفكرة محرّك الصيرورة التاريخية، واتّخذ من الإنسان موضوعاً أساسيّاً للتحليل. لقد كشف في كتاب («ماهيّة المسيحيّة») L'essence du christianisme (1843) عن المثاليّة، وحلّ رموز الدّين ووجد الإنسان وراء هذا الأخير، ذلك لأن الله يجسّد تشخيص الجنس البشري وليس الدّين سوى علاقة الإنسان مع نفسه. يمكن لكل الصفات الإلهية كالشخصيّة، والوجود، والضمير... أن تُردّ إلى التجربة الإنسانيّة الشخصيّة. إن

إنسانيّة الله تُظهر عدم إنسانيّة الإنسان الذي انتزعت منه ماهيته الذاتيّة. ينبغي اذاً إلغاء المسيحية، لأن الإنسان، عندما يوجّه أحلامه باتجاه السماء، يكبّل ذاته، وينفصل عن طبيعته الحقيقيّة.

إن إلغاء المسيحية يعني إنسانويّة حقيقيّة، ويدل على استعادة الإنسان النوعي – أي الجنس البشري – لماهيّته التي خسرها. تتمركز إنسانوية فورباخ إذاً حول فكرة عودة الحتميّات والقيم التي كانت قد تُركت لعلم اللاهوت إلى الجنس البشري.

حريّة المحدثين

في وقت كان بعض الفلاسفة يبلورون الأفكار الكبرى حول التاريخ والمجتمع (هيغل – كونت)، كان آخرون يفكّرون في الاتجاه المعاكس وفي عزلة تامة (ستيرنر – كيركغارد). هكذا ارتسم مسار معقّد للتاريخ والثقافة الأوروبيّين، وتثبّتت في القرن التاسع عشر حرّية المحدثين الفرديّة التي سنراها عند دراسة الأفكار السياسيّة.

في الوقت نفسه نُحتت هذه الإنسانويّة (فورباخ) التي اتّخذت وجهاً جديداً مع ظهور الاشتراكيّة الماركسيّة، عندما أعلنت عن إنسانيّة متصالحة مع ذاتها، وتُعتبر نواة ما سوف يأتي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

الأفكار الأخلاقيّة والسياسيّة

الأخلاقيّة

كان القرن التاسع عشر في صراع مع الأخلاقيّة، فانتقدها باسم التاريخ (هيغل) أو باسم الدّين (كيركغارد)، لأن عصر التاريخ والنظام والفرد لم يكن عصر الأخلاقيّة التي وجدت أنها اختُصرت أو أُلغيت.

رفض مذهب هيغل المنظار الأخلاقي لأنه رغب في أن يكون فلسفة التاريخ الموضوعيّة، والعالميّة، التي تركّز على الواقع وعليه وحده. تتحدّد مهمّة الفلسفة بأنها تصوّر ما هوَ موجود: المقصود ليس بناء عالم مثالي، كما يجب أن يكون، بل

اختصار حقبة معينة بواسطة الفكر. إلاّ أنّ الأخلاق تعني القيمة، وتتلخّص بعبارة «يجب عليك»؛ إنها تمثّل اذاً عنصراً واهياً وليس وضعية الواقع الحقيقية. بالإضافة إلى ذلك، حتى عندما تتكلّم الأخلاقية باسم العالمي، فهي نادراً ما تتجاوز الرأي الشخصيّ.

باسم مبدأ مغاير، يقلل كيركغارد من قيمة المرحلة الأخلاقية وهي مرحلة الواجب، ويعلن دائماً وبصوت عالٍ بأن الذاتيّة هي الحقيقة. لكن كيف نجد الذاتيّة الحقيقيّة؟ ما هي مرحلة الوجود التي تقود إليها؟ إن قدرنا يرتسم في مسار الحياة على ثلاث مراحل مهمّة.

إن أول نمط للوجود هو ما سمّاه كيركغارد بالمرحلة الجماليّة حيث يتشتّت الفرد في الراهن، على طريقة دون جوان الذي يتمتّع بكل لحظة ويعيش في اللذّة. تلي هذه اللحظة الجماليّة، وغير الجوهريّة حيث لا يعرف الإنسان كيف يجد نفسه، المرحلة الأخلاقيّة، أي مرحلة الواجب، وفيها يفرض الإنسان الأخلاقيّ على نفسه مهمّات ويمارس الفضيلة. يتخلى الإنسان الأخلاقيّ عن حياة دون جوان الفوضويّة، لكنه لم يتوصّل بعد إلى حقيقة عميقة وواقعيّة، فيبقى في العام من دون أن يتدخّل الوجود الأعلى في حياته. عندئذٍ يُدخل الإنسان الأخلاقية في الايمان، فيبرز الوجود الديني. عندها يترسّخ إلى جانب المسيح، ويؤمن بموجب المُحال، وبالرغم من أي منطق. هكذا تتأكّد المرحلة الدينيّة التي تتفوّق بكثير على المرحلة الأخلاقيّة أي مرحلة الفضيلة والضمير الصحيح.

لقد أعيد النظر في القرن التاسع عشر بمفهوم الأخلاق الذي يشكل نواة مرحلة ما بعد الحداثة: سيأتي نيتشيه بكتاب («نسب الأخلاق») Généologie de la morale ومعه يصبح الحتمي ثمرة الاستياء من الحياة وكرهها. سعى القرن التاسع عشر وهو عصر التاريخ، والنظام أو الدين، إلى رفض وجهة النظر الأخلاقيّة أو لاجوهريّة الواجب.

الأفكار السياسيّة.. أولويّة الفرد أو فرديّة مضادّة؟

● **الثورة المضادّة.. دوبونالد**

إن التوتر الذي نلاحظه في الفلسفة بين محور الكليّة ومحور الفرديّة نجده أيضاً في المجال السياسي مع تاريخ الفرديّة النزاعي (الليبيرالية) وتاريخ الأفكار الخاصّة بالدّولة (هيغل)، وبالأمّة (فيشت)، أو بإعادة التنظيم الاجتماعيّ (سان سيمون، السان سيمونية، أوين...)

عند عرضنا للثورة الفرنسية، التقينا دوبونالد (1754 – 1840) أحد ممثّلي ردّة الفعل التقليديّة. إنه لاهوتي مدرسيّ، تائه في الحداثة، عمل على ترسيخ السلطة في الدّين الذي يشكل المكوّن الأساسيّ لكل حالة مجتمعيّة. فالأساس الإنسانيّ إذاً موجود من جهة في الدين ومن جهة أخرى في المجتمع. في مواجهة تفوّق الفرد المزعوم ينبغي إظهار أولويّة الشأن الاجتماعيّ، والاعتراف بأن كل فكر فردي مشكوك فيه بصورة جذريّة.

لقد ظهر دوبونالد إذاً، وهو ممثّل الفكر الثوريّ المضادّ، على رأس المذهب المضادّ للفرديّة.

● **التقليد ما بعد كانط.. فيشت وهيغل**

أعطى فيشت وهيغل، اللذان جاءا بعد كانط، الأولويّة في السياسة لفكرة الكليّة. لقد مجّد فيشت (1762 – 1814)، تلميذ كانط، الحرّية التي علّمه قيمتها مفكر كينغسبرغ، وأكد أن الإنسان لا يمكن أن يتحقّق إلا في المجتمع، وخاصة في الأمّة التي أعطاها فيشت الأولويّة سنة 1807 في(«خطاب إلى الأمّة الألمانيّة») Le discours à la nation allemande. ارتسم عندها موضوع الأمّة المؤسّسة حيث تجسّد ألمانيا الأمّة بامتياز، الأمّة المطلقة. لقد أعلن فيشت بعض توجّهات تاريخيّة خطيرة يشهد عليها عصرنا، كما سيكون لفكرة الأمّة – الدّولة امتدادات خطيرة.

يُصنّف هيغل أيضاً في الخط الكانطي. إلى جانب فكرة الدّولة العقلانية التي

وردت في ((مبادئ فلسفة الحقّ)) Les principes de la philosophie du droit (1821)، يتصور هيغل الدّولة كنمط تنظيم ضروري للحياة الاجتماعيّة، وكشرط للحرّية.

● الليبيراليّة

يمثّل بنجامان كونستان وتوكفيل كلاهما الليبيراليّة السياسيّة التي تُخضع الدّولة للفرد الذي يجب أن تحميه الدّولة وأيضاً الجماهير.

بنجامان كونستان (1765 – 1830) هو رجل سياسيّ، وكاتب فرنسيّ من أصل سويسريّ. إنه ليس فقط مؤلّف ((أدولف)) Adolphe (1816) بل كان إبّان فترة إعادة الأسرة الملكيّة إلى الحكم، رئيس الحزب الليبيرالي، وممثل ليبيراليّة سياسيّة خالصة: يعتبر كونستان أن الفرد هو المبدأ الأوّل، ويقول حول موضوع الحرّية: أفهم بكلمة حريّة انتصار الفرديّة على السلطة التي تريد أن تستبدّ في حكمها، وانتصارها على الجماهير التي تطالب بحق استعباد الأقليّة، ولقد وردت هذه النظرية في كتاب((في حرية الأقدمين مقارنة مع حرية المحدثين)) De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes (1819).

في قطيعة مع نظام الأقدمين، تميّزت الحداثة بخاصّية الانتفاع الشخصيّ، وتحدّدت خصائص السلطة بحسب الحقوق الفردية: «كان هدف الأقدمين توزيع السلطة الاجتماعيّة بين جميع مواطني الوطن الواحد [...] وهدف المحدثين هو تأمين الانتفاع الشخصيّ»[1].

بما أن الفرد في الزمن الحاضر يريد أن يتمتع بحقوقه كما يحلو له، تحدّدت الحرية الحديثة كانتصار للفرديّة. لقد أظهر بنجامين كونستان تفضيله لحرّية المحدثين، وأبرز موضوع «دولة دنيا»، وموضوع حد أدنى من الحكم، وارتأى أن تشكل الحرّية موضوع اهتمام المؤسّسات. تأخذ الليبيرالية الخالصة

(1) B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, in : *Cours de politique constitutionnelle*, t. II, Librairie de Guillaumin, 1872, p.548.

عند كونستان شكلاً واضحاً ودقيقاً.

جاب ألكسيس دو توكفيل (1805–1859) ممثل إحدى العائلات الأرستقراطيّة القديمة، الولايات المتّحدة وسمحت له الرحلة التي دامت سنة كاملة باكتشاف الديمقراطيّة في أميركا. انطلاقاً من خبرته، ألّف كتاباً شهره وهو(«في الديمقراطيّة في أميركا») De la démocratie en Amérique (1835 – 1840).

لقد ادّت موجة الديمقراطيّة والمساواة في الأوضاع إلى انتصار الفرديّة، وهذا يعني أن الانتفاع المتساوي يترافق مع ميل إلى الابتعاد عن الجمهور، والتخلّي عن الشأن العام، وترك المجال العام، مما يؤدي إلى تشظّي الكون الإنسانيّ، وإلى انزواء الفرد الذي ينحو إلى الانعزال مع عائلته: إنه تحليل تكهّني لعالمنا المعاصر... «الفردية تعبير حديث العهد أوجدته فكرة جديدة. لم يكن آباؤنا يعرفون إلاّ الأنانيّة [...] الفردية هي شعور عاقل وهادئ يهيّئ كل مواطن لترك جمهور أمثاله والانعزال مع عائلته وأصحابه»[1].

الإيديولوجيا الديمقراطيّة هي فردية في العمق، إذ إنه كلما تساوت الظروف بالنسبة لشعب ما، وكلّما انعزل كل واحد مساوٍ للآخر عن جمهور أمثاله، نخر المجموع مرض غادر، ألا وهو خطر الاستبداد. عندما تُهدم كل سلطة، وعندما يُحقّق كل واحد ذاته، وعندما يصبح كل رأي مساوياً لرأي الجار، عندها يرتسم استبداد الأكثريّة. إن تفتّت المجتمع يؤدّي إلى إقامة دولة وصيّة، «سلطة عظيمة ووصية»، تسهر على حياة كل إنسان. من هنا التوازن الذي توجده الليبيراليّة: يضع توكفيل حدوداً للسلطة الاجتماعيّة ويضع في المرتبة الأولى هيئات وسطية.

● الأفكار الاجتماعيّة

لقد بُنيت في مواجهة الليبيراليّات أفكار اجتماعيّة ترتبط بعملية اكتشاف «الحقائق البروليتاريّة»، وتهدف إلى إعادة بناء المجتمع على أسس مغايرة لأسس الفرديّة الليبيراليّة. بينما أراد سان سيمون Saint- Simon (1760 – 1825) جعل

---

(1) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, t.2, p.125.

التجمّع العالميّ يعقب عهد المنافسة الفرديّ، طبّق روبيرت أوين Robert Owen (1771 - 1858) على مؤسسته برنامج إصلاحات. سيكون لهذا الصناعيّ الإنكليزيّ تأثير كبير على الحركة الشارتية الناتجة عن الفقر الذي لحق بداية القرن التاسع عشر من جرّاء التبدّلات الصناعية، والتي تتلخّص أهدافها بإعادة تنظيم اجتماعيّ. في ألمانيا، وضع موزيس هيس Moses Hess (1812 - 1875) نظرية اجتماعيّة مطبوعة بوعد بالخلاص والنبوءة الدينيّة التي كانت تميّز أيضاً المدرسة السان سيمونية المتجمّعة حول أنفانتان Enfantin حوالي سنة 1833. بصورة عامة، تطبع النبوءات والغرائب الهذيانية... الاشتراكيّة المثاليّة التي تعطي السلطة للمخيّلة (راجع فورييه Fourier وعلمه الاجتماعيّ). في الواقع، ترتبط هذه الاشتراكيّة غالباً بالرومنسيّة الأدبيّة والاجتماعيّة لجهة الحماس العاطفيّ الذي تتميز به.

لا يمكن اعتبار أن كلّ ما يتضمّنه الفكر الاجتماعيّ الخاص بالنصف الأول من القرن التاسع عشر هو شيء مستغرب. لقد أعلن سان سيمون ابتداءً من سنة 1814 فكرة أوروبّا الواحدة، مجتمعة في جسم سياسيّ واحد، حتى ولو كان كل شعب يحتفظ بجنسيته الخاصّة. المقصود هو: «استعجال هذه الثورة الأوروبيّة التي بدأت منذ سنوات عديدة والتي يجب أن تنتهي بحكم الأمر الواقع، وسيكون التباطؤ في وضع حد لها مُهلكاً»[1].

أخيراً، سنة 1848 أصدر ماركس، مع إنغلز (Engels) كتاب («إعلان مبادئ الحزب الشيوعي») Manifeste du parti communiste. يمكن القول إنه ستتكوّن طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر إنسانويّة ترتبط بدين هي منبثقة عنه، وهو دين التاريخ السائر.

● **خلاصة حول الأفكار السياسية**

عندما وصف الفكر السياسي، الخاص بالنصف الأول من القرن التاسع عشر،

---

(1) Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne, cité*, in : J.-P. Faye, *L'Europe une*, Gallimard, p.195.

الفرديّة في البلدان الديمقراطيّة، أدخلنا مباشرة في المشهد الثقافيّ والسياسيّ لزمننا الحاضر. تتّصف الحداثة المعاصرة وكذلك فترة ما بعد الحداثة بتعدّد أشكال الفردية التي تتراوح بين الفرد الأناني والفرد الذي هو جزء من الجمهور العريض؛ إنه فرد عصرنا الذي تنبّأ به نيتشه.

لكن سيكون للأفكار الاجتماعيّة المتمحورة حول موضوع الجماعة امتداداً، وستمهّد الطريق للأجيال القادمة: ستولّد فكر ماركس المتأثر بالرومنسيّة السياسيّة الألمانيّة التي تفضّل الأمّة على الدّولة، وتحذّر من القانون. من هنا نشأت روح الجماعة وهي غريبة عن دولة القانون، ومن هنا نشأ الحزب -الدّولة، والدّولة المستبدّة (راجع ب. باريت-كريغل B. Barret Kriegel، «الدولة والعبيد» L'état et les esclaves).

هكذا برزت من خلال أفكار القرن التاسع عشر السياسيّة أفكار القرن العشرين. لقد رُفضت فكرة دولة القانون من قبل الرومنسيّة السياسيّة وكذلك من قبل ماركس الذي سيحقّق، إلى جانب الفرديّة، الثورة الحقيقيّة التي طبعت أزمنة ما بعد الحداثة.

الأفكار الجماليّة والفنية

الفنّ الرومنطيقيّ وأزمة العقل

لقد انتشر من جديد في هذه الفترة، إلى جانب الرومنسيّة، عقل شبه باروكي (مغاير تماماً للعقل الباروكي في القرن السابع عشر) يعطي السيطرة أينما كان لمنطق التحوّلات: فعندما يختلط الحلم والحقيقة، وعندما تبرز غرابة مقلقة، وعندما يتشابك الماضي والحاضر والمستقبل في قلب الإنسان، يظهر «عقل باروكي» يحرّك الأشياء، ويكمّل معطيات الزمن الراهن. لقد رُفضت العقلانيّة الرومنسيّة كعقل عاقل ومفكّر، ثم عادت وظهرت كمبدأ ينظّم لعملية عنوانها التحوّلات. إن الشعور الغريب بأن ما تراه العين سبق وأن رأته من قبل (نرفال Nerval وهاين Heine) يشير إلى تغيّرات الحلم الشكليّة، وإلى بروز عقل باروكي يبدأ معه كون

الازدواجيّات والحقائق الغريبة، في وقت يتداخل فيه الماضي والحاضر والمستقبل. اذاً كل شيء يتكاثر إلى ما لا نهاية. يكشف شعر رانج Runge (1777 – 1810) وفنّه أيضاً، إلى جانب رسوماته بما فيها من متاهات علاقات غامضة، عن هذا العقل الباروكي الذي يسعى للعودة في فوضى الأشياء.

إذاً تعبّر الرومنسية عن أزمات العقل وعن مجيء عقل باروكي يحمل فنّاً خياليّاً مضخّماً ويدفع إلى القيام برحلات استكشافية. من جهته، يربط هيغل الفن والجمال بضرورة عقلانية.

جماليّة هيغل: علم الجمال

ما الجمال؟ إنه فكرة. ما الجماليّة: إنها علم الجمال الذي يشكّل حلقة ضمن نظام فلسفي. عرض هيغل علاقة الجماليّة بالفكرة، وأكّد من ثم على الانقطاع مع كانط وفلسفته الذاتيّة المرتبطة بالذّوق: لقد استبدل الرأي النابع من الذاتيّة– مع أنه شموليّ (كانط)– بفكرة الجمال وهي مشتركة بين أفلاطون وهيغل. إن موضوع الجماليّة هو مملكة الجمال الواسعة، أو بالتحديد، الجمال الفنيّ الذي هو إنتاج الفكر، وليس الجمال الطبيعي الذي لا يفوق الإبداع الروحي. يتمسّك هيغل بالفنون الجميلة التي تشكّل مضمون الجماليّة الأساسي. وهو، بعكس كانط المتمسّك جداً بجمال الطبيعة، يأخذ بعين الاعتبار فقط جمال الفكر.

«في الحياة العادية، يجري الكلام، في الحقيقة، عن ألوان جميلة، عن سماء جميلة، عن سيل جميل، وأيضاً عن زهور جميلة [...] من المسموح التأكيد منذ الآن أن الجميل الفنيّ هو أرفع مرتبة من الجميل في الطبيعة. لأن الجمال الفنيّ هو الجمال المولود، وكأنه مولود مرتين من الفكر. اذاً بقدر ما يكون الفكر وخلائقه أرفع مستوى من الطبيعة ومظاهرها بقدر ما يكون الجمال الفنيّ هو أيضاً أرقى من جمال الطبيعة»[1].

والآن كيف يمكن للفن، بصفته تقليداً، أن يكون مرتبطاً بالواقع؟ ينبغي أن

(1) Hegel, *Esthétique*. Textes choisis, PUF, p.11.

يكون للفن هدف آخر غير نسخ الطبيعة، كونه يعبّر عن الغنى اللامتناهي للفكر: الفن هو الفكر الذي يعتبر نفسه الموضوع.

موت الفن

لكن الفن يحتضر، ولم يعد بالإمكان أن نعيش فيه، والجماليّة لا يمكنها إلا الجهر بموت فن لا يمثّل إلا أشياء من الماضي. هذه الجماليّة الهيغليّة التي تعلن عن تفوّق الجميل الروحي وتثبّت في الوقت نفسه موته هي بالتأكيد علم تعيس. هذه هي النظريّة التي شرحها الفيلسوف في محاضراته في برلين وهي تنطوي على مفارقة، لأنه يبدو لنا أن الفن ما زال موجوداً وأنه ما زال حياً؛ إن حكمنا على موضوع موت الفن في نظر هيغل الذي يؤكّد على فكرة نهاية الفن خاطئ.

يهدف الفن الموجود في فلك الفكر المطلق، مثله مثل الدين والفلسفة، إلى معرفة هذا المطلق، لكنه لم يعد يمتلك الشرعيّة التي كانت له في الماضي عند اليونان مثلاً. أليس الفن أدنى مرتبة من الفكر الخالص؟ أليس محدوداً بمضمون ضيّق؟ إنه يترك المكان لأشكال إدراك أكثر رفعةً– الدّين والفلسفة – ويُظهر بذلك صفته التاريخيّة والموقّتة.

في هذا الصدد أشار بينيديتو كروس Benedetto Croce وهو مفكّر إيطاليّ (1866 – 1952)، إلى أن جماليّة هيغل تعني تأبيناً حقيقيّاً للفن، المحكوم بتلف داخلي. الفن يموت من قصور داخلي، وعالم الجمال يختفي تاركاً مكانه للدّين والفلسفة: الفن هو من الماضي.

«لم يعد الفن يرضي حاجات روحية كانت الشعوب والأزمنة الغابرة تبحث عنها ولا تجدها إلا فيه. إن أيام الفن اليونانيّ الجميلة مثل نهاية القرون الوسطى وعصرها الذهبي قد ولّت»(1).

جاء إذاً عصر الجماليّة. إذا كان الفن قد فقد حقيقته، لا بدّ من حُكم بصدده وبالتالي من علم جمال. هكذا تولد فلسفة الفن في اللحظة التي يظهر فيها

(1) Hegel, op. cit. PUF, p.23.

الاختبار الجماليّ نسبيّاً وموقتاً. بالاختصار يمكن القول إن موت الفن يجعل علم الفن ممكناً.

نحو نيتشه وإعادة الاعتبار إلى الفن

ها إن الفن قد استوى في ضريحه. لقد أدّت نظرة هيغل التأريخية إلى هذه النهايات الحتمية. إذا كان للفن «قبل»، فله أيضاً «بعد»، وهو يترك المكان لأشكال إدراك أكثر رفعةً؛ من خلال الجدليّة، صنع هيغل من التاريخ سيّداً أوحد.

إن ارثور شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) الذي كان يرى في هيغل «مخرّباً للعقل»، أعاد للفن اعتباره بصورة جزئيّة. يقول شوبنهاور إن الفن يأخذنا في لعبة الحياة المأساوية بعيداً عن الأوهام والعذابات. إنه يخطفنا ويقتلعنا من كابوس الحياة، إنه يخدّرنا – كونه مهدّئاً للقلق – ويمنحنا في العذاب هدنة وراحة، ويبعدنا عن إرادة الحياة التي لا يتأتّى منها إلا العذاب الدائم.

في أواخر القرن التاسع عشر، أعاد نيتشه إلى الجماليّة والفن مكانتهما التي فُقدت. إن الفنان يتفوّق بكثير على صاحب الفكر الجدليّ، وفي مقابل تاريخانيّة تطيح بالفن، هناك فكر فنان يعيد القيمة للجماليّة؛ لقد ظهرت نظرية نيتشه في الفن في مواجهة الجدليّة.

خلاصة حول أفكار النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر

شهد النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر (أي من سنة 1800 وحتى سنة 1850) تجدّداً مهمّاً في مجال الأفكار الفلسفيّة، والعلميّة، والسياسيّة. فقد ظهر فيه جنباً إلى جنب أصحاب الفكر الإنسانويّ (فورباخ) وأصحاب التاريخ الشامل (هيغل)، والفرد (كونستان، توكفيل)، هذا بالإضافة إلى تأثير العلم مع أوغست كونت.

حملت انطلاقة العلم الاختباري المفكّرين والفلاسفة على تحديد موقفهم من العلم، قبولاً أو رفضاً. في الوقت الذي عارضت الرومنسيّة الأوروبية الفكرة العقلانية واحتقرت العلم، أدخل هيغل الميكانيك، والفيزياء، والكيمياء، وعلم

الحياة في علم جامع ونظام عالميّ. حتى في بداية القرن التاسع عشر، كان تأثير العلم قوياً لدرجة أنه كان من غير الممكن عدم اتخاذ موقف حياله، قبولاً أو حتى رفضاً.

ابتداءً من سنة 1824، بنى كونت فلسفة وضعيّة، ووضع نظام أفكار علميّة يهدف إلى توجيه إعادة تنظيم اجتماعيّ.

ستترك أوروبّا الوضعيّة قريباً المكان لأوروبّا العلميّة، وسيطبع نظام الأفكار العلميّة الأنماط الفكريّة في وقت يساهم التقدّم في تمكين سلطة الإنسان على الطبيعة.

النّصف الثاني من القرن التاسع عشر

صفات عامّة

شهد النّصف الثاني من القرن التاسع عشر تحولاً في أساليب الحياة، وتجديداً عميقاً في المجال الاقتصاديّ: لقد حدث منعطف مهم مع الثورة الصناعية التي غيّرت وجه أوروبّا. تسارع التقدّم الصناعيّ وأصبح البشر يتمتعون بقدرة أكبر.

ترافق نصف القرن هذا ليس فقط مع انطلاقة العلم، بل مع انتصار العلميّة. لقد تثبّتت المعرفة العلميّة، فحدّدت طريقتها وتنظيمها (كلود برنار Claude Bernard)، وانفتحت أيضاً على فكرة عبادة موضوعها العلم (رينان Renan، برتيلو Berthelot).

لقد فقدت الفلسفة مكانتها أمام تقدّم العلوم وظهور العلوم الإنسانيّة، لكنها حافظت عند ماركس ونيتشه، على تماسكها (تاريخ، إرادة القوّة)، وتحقّقت في نظرية سياسيّة مع المادّية التاريخية، ومع فكرة الثورة الاجتماعيّة (ماركس) وفكرة المجموعة.الإنسانيّة.

أفضى انتصار العلم إلى صراع خلال العقدين الأخيرين من القرن: وجدت العلميّة نفسها ليس فقط موضع سخرية في مجال الأدب، بل عرضة لانتقادات برغسون Bergson. أخيراً وجد العلم نفسه داخل مساره الخاص معرّضاً لفوضى الظواهر: لقد جعل من أفكار النظام والحتميّة المطلقة إشكاليّة.

عقل علميّ، تاريخ، سياسة، إنسانويّة ماركسيّة مرتبطة بفكرة تفتّح تاريخي، موت الله، ظهور اختلال في النظام وحتميّة أقل تشدّداً، فردانيّة متمثّلة بعبادة الأنا (باريس Barrès): كلّها أفكار طبعت الفكر الأوروبيّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أما «التقدّم»، فكثيرون من الفنانين (راجع الرمزيين) يكرهونه، إلى جانب المال والرأسمالية. ظهر اذاً النّصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو يحمل علامات تنبئ بما سيكون عليه القرن العشرون.

العلم والأفكار العلميّة

العقل العلميّ

تجسّد إحدى شخصيّات رواية مدام بوفاري Madame Bovary (1856) - في نواحيها المثيرة للسخرية - علميّة القرن التاسع عشر: إنه السيد هوميه Homais صيدليّ القرية الذي يدّعي المعرفة العلميّة، ويتظاهر بأنه معارض لتدخّل الإكليروس في الشؤون العامّة. كان صيدلي يونفيل يرهق سكان هذه المدينة النورماندية الصغيرة بعلمه - علم أنصاف العلماء - ابتداءً من معرفته بالجراحة وانتهاء بالفلسفة. لم تمنعه حماقته المدّعية أبداً من الحصول على وسام الشرف. أراد فلوبير Flaubert أن يُظهر هنا انتصار بورجوازيّة صغيرة تقدّس العلم وتتعبّد له. لقد نجحت هذه الفئة الاجتماعية، وستظل كذلك طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وسترسخ في «الانتصار العالميّ للعلم» الذي يكلّمنا عنه علماء العصر. يصوّر كتاب مدام بوفاري حقبة كاملة.

كذلك ينتقد فلوبير في كتابه الهجائي بوفار وبيكوشيه Bouvard et Pécuchet (1881) كما فعل في مدام بوفاري، عبادة العلم المفهومة بطريقة خاطئة. بوفار وبيكوشيه هما موظّفان باريسيان متقاعدان. انصرفا إلى البحث اللامحدود في مجال العلم، والفلسفة، والاخلاق...من غير أن يتخلّصا من الذهنيّة العلميّة التي كانت في أوجها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبالطبع يهزأ فلوبير بهذا

الطموح الذي يدعو إلى السخرية.

لكن قبل أن يصبح الإنسان العلميّ بطل رواية أو عملاً نقدياً، فإنه يعني الوريث للحركة الوضعيّة، وهو يجسّد من يعبد العلم، ويتموضع في حركة تاريخيّة. بعض تلاميذ أوغست كونت دفعوا بمبدأ معلّمهم حتى جعلوه مرادفاً للعلميّة التي تعتبر أن منهج العلم وحده يتمتّع بالشرعيّة. بخلاف الوضعيّة المتمسّكة ببعض حاجات الإنسان اللاعقلانيّة، يوسّع مذهب العلميّة القواعد العلميّة لتشمل كل ميادين الحياة. مذذاك صارت المعايير الاختبارية تشكّل نسيج الوجود الإنساني بكليّته.

للعلميّة دعاتها، من بينهم: ارنست رينان Ernest Renan (1823 – 1892) الذي تربّى في دير سان نيكولا دو شاردونيه الصغير، وكان مهيأً لدخول الرهبنة الكاثوليكيّة. أعاد إلى بساط البحث أسس الإيمان. كتب («حياة يسوع») La vie de Jésus (1863) الذي هو عبارة عن علمنة تاريخ الأديان، وقد اكتسب شهرة واسعة. كان رينان قريباً من الكيميائيّ مارسلان برتوليه Marcelin Bertholet فكتب («مستقبل العلم») L'avenir de la science الذي أنهاه سنة 1848 وأصدره سنة 1890 وأعلن فيه عن التنظيم العلميّ للإنسانيّة.

«نعم سيأتي يوم تفقد فيه الإنسانيّة إيمانها، ولكنها ستكتسب المعرفة؛ سيأتي يوم تعرف فيه العالم الميتافيزيقيّ والأخلاقيّ، كما تعرف اليوم العالم الفيزيائيّ؛ يوم لا تُسلّم إدارة الإنسانيّة للصدفة والدّسيسة، بل للمناقشة العقلانيّة حول الأفضل وحول الطرق الفعّالة لبلوغه. إذا كان هذا هو هدف العلم، إذا كان موضوعه تعليم الإنسان منتهاه وقانونه، ومساعدته على إدراك معنى الحياة الحقيقيّ، وتكوين تصوّر للمثال الإلهيّ الذي وحده يعطي قيمة للحياة الإنسانيّة وذلك بالاشتراك مع الفن والشعر والفضيلة، فهل يمكن أن يكون له خصوم جدّيون يندّدون به؟»(1).

لكن ظهرت العلميّة والوضعيّة المطبوعة بالعلميّة في ذلك الوقت كظاهرتين أوروبّيتين: لقد نحا التعلّق بالعلم باتجاه التصلّب في كل أنحاء أوروبّا. في ألمانيا، عرض كارل أوجين دوهرنغ Karl Eugen Duhring (1833 – 1921) المتأثّر

(1) E. Renan, *L'avenir de la science*, Calmann – Lévy, 1890, p.91.

بأفكار أوغست كونت، فلسفة فيها من الماديّة ومن الوضعيّة العلميّة. كانت أراؤه المغايرة لنظريّات ماركس عرضة لنقد إنغلز في مؤلّفه («ضدّ دوهرنغ») L'anti Duhring.

ستمتدّ موجة العلميّة هذه حتى أيامنا: يجسّد العقل العلميّ ليس فقط روح النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل حداثتنا وما بعدها اللتين يستحوذ عليهما البرنامج العلميّ وفكرة أن العلم وحده قادر على حلّ مشاكل البشر.

ولكن لماذا العلميّة؟ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، توسّع المجال العلمي بسرعة ووعى الرأي العام الأوروبي تقدّم العلم.

الطريقة الاختباريّة والعقل العلميّ

لقد استفادت الطريقة الاختباريّة والعقل العلميّ من حركة تدويل العلم المكمّلة للحركة التي ظهرت في بداية القرن التاسع عشر. في هذه الفترة أنشأ ألفرد نوبل، الصناعيّ والكيميائيّ السويديّ (1833 – 1896)، عن طريق وصيّة تركها، خمس جوائز سنويّة مقرّرة لمكافأة المفضلين على البشريّة في الفيزياء، والكيمياء، والفيزيولوجيا، والطب، والأدب والسلام. اكّدت جوائز نوبل الأولى التي أُعطيت لعلماء أوروبّا وجود عقل علميّ أوروبيّ. أبرز علم تلك الفترة تفوّق ألمانيا التي مارست سيطرتها في مجال البحث العلميّ، وجرّت الولايات المتحدة إلى الانخراط في هذه الحركة، بينما بقيت فرنسا في خطّ الإنسانيّات. ألمانيا هي بحق التي فتحت الطريق في أوروبّا حيث بدأ يتزايد عدد العلماء وحيث أخذت الاكتشافات المدويّة تنتقل من بلد إلى آخر.

في هذا الإطار العالميّ، حدّد العلم طريقته التي حلّلها كلود برنار Claude Bernard (1813 – 1878) في«مقدمة لدراسة الطب الاختباري» Introduction à l'étude de la médecine expérimentale (1865). لقد الّف هذا العالِم، الذي قام بتجارب مخبريّة حول وظيفة الكبد الخاصة بالغليكوجين (1850)، «المقدّمة» التي اعتبرها البعض (تاين Taine وزولا Zola) مساوية

«للبحث في الطريقة». ماذا تعني الطريقة الاختباريّة؟ في البدء هي مقاربة مبنيّة على اختبار دقيق، وأيضاً على فكرة مثمرة تسبّب الاختبار وتسمح بتنظيم البحث. «المبادرة الاختبارية كلها في الفكرة لأنها هي التي تحدث الاختبار». من هنا أهميّة فكرة الاختبار التي تستحوذ على اهتمام زولا الذي تطبّق رواياته، في المجال الأدبيّ، طريقة كلود برنار الاختباريّة. عندما اعتمد زولا مقاربة علميّة بعيداً عن مجالها الخاص، في دائرة الظواهر الإنسانيّة، جسّد خطأ المذهب العلميّ أي اعتبار الطريقة العلميّة قاعدة عالميّة حتى في المجال الإنسانيّ والروحيّ.

الانتصارات العلمية

لقد أدّت انطلاقة العقل العلميّ وبلورة المنهجيّة إلى انتصارات علميّة وأوّلها في مجال الرياضيّات، لأن العلم يتحقّق من خلال القياس والتكميم: ليس هناك من علم إلا الذي يمكن قياسه.

في الرياضيّات، توالى التقدّم والتطوّر في مجال الهندسة غير الإقليدسيّة التي ظهرت في النصف الأول من القرن، لكن أهميتهما لم تظهر مباشرة. تحرّر ريمان Riemann (1816 – 1866) من هندسة إقليدس، من فكرة مدى ذي ثلاثة أبعاد، وتوصّل سنة 1854، إلى هندسة فراغيّة ذات أبعاد متعدّدة. انفتح هنا العقل العلميّ على تجريد جديد في المدى. انفصلت هندسة ريمان عن الحدس الحسّي وظهرت عقلانيّة رياضيّة مجرّدة. «تنطبع نظرية ريمان في الحركة الجماعيّة [...] الخاصة بالرياضيّات الحديثة التي [...] تسعى إلى إضعاف استعمال الحدس أكثر فأكثر»[1].

ابتداءً من سنة 1870، حدّد العالم بالرياضيّات الألمانيّ جورج كانتور Georg Cantor، وهو أبو نظرية المجموعات، اللانهائي الرياضيّ بشكل دقيق يسمح بتكميمه. هكذا ظهرت أعداد لانهائيّة أو عبر نهائيّة يمكن معها تمييز المجموعات اللانهائيّة بعضها من بعض، والقيام بعمليّات حسابية. إلا أن كانتور

(1) R. Blanché, *la science actuelle et le rationalisme*, PUF, p.16.

لم يعترف بوجود أعداد لانهائيّة الصغر. يجب انتظار سنة 1966 حتى يصبح العدد اللانهائي الصغر مقبولاً.

بينما حقّقت الكيمياء تقدّماً هاماً وخاصة مع برتيلو الذي ورد ذكره أعلاه، وتطوّرت الفيزياء على يد كلوزيوس Clausius وبولتزمان Boltzmann، قدّمت علوم الحياة بطريقة جليّة فكرة تطوّر الأجناس.

استكمل شارل داروين Charles Darwin العالم بالطبيعيّات الإنكليزيّ نظرية لامارك، ووضّح فكرة تاريخ الكائنات الحيّة. أصبحت الحياة تطوّراً، وتاريخاً، وحركة. ربط في(«في أصل الأجناس بواسطة الانتقائيّة الطبيعية») (1859) De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle تطوّر الأحياء والأجناس بالانتقائيّة الطبيعية: كل فرد، في حالة منافسة مع أشباهه، يصارع من أجل البقاء؛ من هنا انتقائيّة يستفيد منها الأفراد المتفوقون، بينما يُقضى على الأفراد الأكثر ضعفاً. شكّلت نظرية داروين، التي حوربت بعنف في الأوساط المحافظة والدينيّة، لأسباب عقائديّة محضة، منعطفاً مهماً في مجال تطور الأفكار العلميّة. حملت أوروبّا القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر إلى العالم فكرة تاريخ خاص بالكائنات الحيّة.

أخيراً تأسست العلوم الإنسانيّة بصورةٍ حقيقيّة وسعت لتحقيق الاعتراف بصفتها العلميّة. سنة 1860 ظهر أول مؤلّف في علم النفس الاختباريّ: («عناصر العلم النفسانيّ الطبيعيّ») Eléments de psychophysique لفشنر Fechner. اكتسب علم الاجتماع الذي سمّاه هكذا أوغست كونت، منهجيّات موضوعيّة مع كتاب دوركهايم Durkheim («قواعد الطريقة الاجتماعيّة») Les règles de la méthode sociologique. بعد ذلك بقليل وتحديداً سنة 1900، ظهر التحليل النفسانيّ مع فرويد Freud في مؤلّفه («تفسير الاحلام») L'interprétation des rêves. بصورة عامة، كانت علوم الإنسان تبحث عن القوانين الخاصة بحتميّة إنسانيّة.

ترافق هذا التقدّم العلميّ مع تحوّل بطيء لفكرة العقل، ومع إعادة النظر في

فلسفة العلوم المتعلّقة بالحتميّة المطلقة التي نادى بها لابلاس.

تغيّر فكرة العقل

حدث مع كانط تغيّر في فكرة العقل في نهاية القرن الثامن عشر. معه اكتسبت العقلانيّة صفة الفعاليّة والديناميّة. كانت متميّزة عن الفهم السلبي وأصبحت تعني نشاطاً يغذّي الاختبار الإنسانيّ.

ابتداءً من النصف الثاني من القرن السابع عشر، تعرّضت فكرة العقل الثابت لهجومات قاسية. وتوسّع مجال العقل الرياضيّ خاصةً مع لوباتشيفسكي Lobatchevski، وريمان. ظهر عدم احترام مسلّمة اقليدس الخامسة وهي (انطلاقاً من نقطة موضوعة خارج خط مستقيم، لا يمكن رسم الا خطٍ واحدٍ موازٍ له)، كفضيحة منطقيّة حقيقيّة، ثم قاد إلى فكرة تعدّد الفضاءات: سينفتح العقل الرياضيّ على تعدّدية فضاءات مجرّدة. عندما وضع نظريّة الهندسة الشاملة، وهي نظريّة عامة تتضمن الهندسة العادية كحالة استثنائيّة، هزّ ريمان العقلانيّة الكلاسيكيّة المرتبطة بفكرة عقل إنسانيّ ثابت. وإن كانت هندسة ريمان قد ظهرت في البدء كبحث عن الفكر المحض، إلا أنه سيكون لها لاحقاً نتائج لا تحصى في مجال الفلسفة، وفلسفة العلوم.

في وقت توسّع فيه العقل وانفتح، تنظمت مبادئه من جديد، وبدأت حتميّة لابلاس تتصدّع، حتى ولو لم يعيها المعاصرون دائماً. تشكّلت نماذج احتماليّة وترجيحيّة.

بعد ثاني مبدأ للحركيّة الحراريّة المعروف بمبدأ كارنو- كلوزيوس Carnot-Clausius (1850)، الذي يشير إلى قصور حراري، وإلى انحطاط الطاقة، وإلى فوضى، وإلى ظهور علميّ يؤكد عدم إمكانية عودة معاكسة للزمان، جاء نص جديد يعيد النظر في حتميّة لابلاس العالميّة. برهن لودفيغ بولتزمان Ludvig Boltzmann، وهو فيزيائيّ نمساويّ (1844 – 1906)، أن شكل الطاقة الحراريّ يحتوي على فوضى، وأن على النظريّة الذريّة للغازات أن تستعين

بالاحتمالات الاحصائيّة (1877). على صعيد الحركات الجُزيئيّة، يبدو أن الحتميّة هي أيضاً قد تراجعت.

ارتباك العقل العلميّ

إذا كان رينان قد أعلن انتصار العلم، فإن العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر قد أوحيا بفكرة ارتباك على صعيد العقل العلميّ الذي انفتح بقلق على نماذج جديدة.

«توصلت إلى احتقار هذا العلم الذي كان في البدء موضوع افتخاري». هذا ما قاله سنة 1902 جيد Gide في كتابه («اللاأخلاقيّ») L'immoraliste.

«لقد بالغ العلم في تقدير قوّته الفتيّة ووعد بغطرسة أنه سيعطي عاجلاً ام آجلاً الكلمة العالميّة». يذكّرنا هذا الكلام الوارد على لسان رومان رولان Romain Rolland هو أيضاً بالمناقشات حول العلم والعقل العلميّ في نهاية القرن التاسع عشر، خلال تلك العقود المضطربة حيث تمّ الإعلان عن فشل العلم كما عن انتصاره. بمعنى أوضح، إن كتاب («مقالة حول معطيات الإدراك المباشرة») Essai sur les données immédiates de la conscience الذي صدر سنة 1889 يعطي الأولويّة للإحساس الحدسيّ بالزمن. في حركة مدّ وجزر، يعود الفكر الأوروبيّ ليُبرز من جديد الطرق التي يفتحها الحدس، وإلى إدانة العلم، وهي مواضيع عزيزة على قلب الرومنطيقيّين.

سنة 1874، دافع اميل بوترو Emile Boutroux عن أطروحته في السوربون: («في أرجحيّة قوانين الطبيعة») De la contingence des lois de la nature حيث يُظهر أنّ الأرجحيّة هي في جوهر الطبيعة، وأنّ العبور يتمّ من اليقين إلى الاحتماليّة البسيطة.

في نهاية القرن التاسع عشر علّم الفيلسوف والعالم بالمنطق الأميركيّ شارل ساندرز بيرس (1839 – 1914) Charles Sanders Peirce نظريّة إمكان الوقوع في الخطأ (المعطوبيّة) وبموجبها لا يوصل لنا العلم أية حقيقة بطريقة يقينيّة: النظريات

العلميّة هي تكهّنات بسيطة، تقريبيّة، لا ترتكز إلى أسس متينة أو أكيدة. ترتبط هذه النظرية كما في القرن العشرين مع بوبر Popper «بتصوّر غير حتميّ للكون» (شوفيريه Chauviré).

عبر ارتباك وقلق أمام العلم الذي تزعزع في يقينيّاته وأسسه، تكوّن عقل القرن العشرين العلميّ الذي اضطر إلى التعامل مع غير المؤكّد. أما بالنسبة للعقلانيّة العالميّة، فسبق أن تداعت على أثر الثورات العلميّة في نهاية القرن التاسع عشر.

ترافق هذا الارتباك أحياناً مع إعادة نظر في التقدّم الذي يدّعي العلم أنه يأتي به. فالشعراء، والروائيّون، والرسامون الرمزيّون يكرهون العالم والحقبة التي يعيشون فيها. وضع ويزمان Huysmans وغوستاف مورو Gustave Moreau وغيرهما قاعدة حياة مستمدّة من عبارة لبودلير وهي: «أينما كان خارج العالم». إنهم يرفضون الحضارة الصناعيّة كما يرفضون العلم والتقدّم ويلجأون إلى كون خياليّ بالكامل.

تطوّر الأفكار الدينيّة: فكرة الله

بالرغم من تقدّم العلميّة والعقلانيّة، ظلّت أوروبّا أرض المسيحيّة.

في بداية القرن، ظهر تديّن رومنطيقيّ مرتبط بإصلاح دينيّ يشهد عليه كتاب («عبقريّة المسيحيّة») Le génie du christianisme أو(«في البابا») Du Pape لجوزيف دوميستر Joseph de Maistre. شكّلت السنوات 1830 مرحلة جديدة من مراحل الفكر المسيحيّ مع كتاب لامونيه Lamennais («كلمات مؤمن») Les paroles d'un croyant (1834). نشهد في هذه الفترة ليس فقط صحوة الفكر الدينيّ بل أيضاً صحوة الكنائس الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة.

يعطي كيركغارد في كتابه («حاشية» 1846 Post-Scriptum) أولويّة للحياة الدينيّة خارج كل كنيسة وفي العزلة. إنه التجذّر بقرب المسيح. إذا كانت براهين الله معدومة القيمة، وإذا كانت تنطوي على شيء من عدم الايمان، فإن الوعي الدينيّ قد تحقق كذاتيّة مطلقة مرتبطة بالحب. يعني الايمان علاقة مطلقة مع المطلق.

سيزعزع الايمان العلميّ والوضعيّ غالباً المعتقدات الدينيّة ويعيد النظر في فكرة الله وخصوصاً في إطارها المسيحيّ أو الكاثوليكيّ. من جهة أخرى، لا يخفي الايمان العلميّ احتقاره للأديان. في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت معركة بين علميّة تعيد النظر بفكرة الله والايمان، وكنيسة رومانيّة تردّ بقسوة لشعورها بأنّها مهدّدة خصوصاً من التعاليم الداروينيّة. إن الحركة العقلانيّة، التي تنكر ما هو فوق الطبيعة، تعرّض للخطر عدداً كبيراً من الحقائق المسيحيّة. من هنا الرسالة البابويّة («الأخطار الجسيمة») Gravissimas (1862): «لا يمكننا أن نسمح بأن يجتاح العقل المجال الخاص بالأمور الايمانيّة كي يزرع البلبلة». تحقّق المنعطف حقيقةً مع كتاب («لائحة أضاليل») Le syllabus (1864) الذي عدّد أهم أخطاء العصر: لامبالاة في أمور الدين، عقلانيّة... تميّزت مدة بابوية البابا بيوس التاسع بكثير من التصلّب.

أدّى انتصار المذهب الوضعيّ والنزاع بين الايمان العلميّ والكنيسة سنة 1880 إلى نهضة دينيّة وإلى تجدّد فكرة الله. حدث كما في سنة 1800 إعادة إحياء للايمان ليس فقط في فرنسا بل في أوروبّا كلّها. إذا كان دافيد ستراوس David Strauss قد أنكر سنة 1835 ألوهيّة المسيح، معيداً النظر في الوحي نفسه، («حياة يسوع») La vie de Jésus، وإذا كان رينان سنة 1863 قد أصدر تحت العنوان نفسه كتاباً مدويّاً ومؤذياً للمسيحية، فإن السنوات 1880 انفتحت على الاهتداءات الدينيّة.

في وقت كانت تنمو ردّة فعل مضادّة للعقلانيّة، وفي وقت فقدت الوضعيّة رونقها وأصبحت إيديولوجيّة هرمة، عاد الحديث عن البُعد السريّ: اهتدى الروائيّ ويزمان (1848 – 1907) ومؤلف كتاب («بعكس الاتجاه») A rebours (1884) إلى الايمان المسيحيّ («الكاتدرائيّة 1898») La cathédrale. كتب في مقدمة («بعكس الاتجاه»): «لقد كانت العناية رؤوفة معي والعذراء كانت طيّبة وأحاطتني بحنانها». قال ويزمان: الفن هو إلى جانب الصلاة، دفق الروح النقيّ.

ولّدت إذاً «الفترة الذهبيّة» عدداً ضخماً من الاهتداءات في وقت عادت

تظهر فكرة الله أو بالأحرى سر الله. اجتذب التصوّف الروائيّ والكاتب المسرحيّ سترندبرغ Strindberg. ولد في ستوكهولم (1849 – 1912) وتأثّر بفلسفة كيركغارد، فانتقل من الإلحاد إلى الإيمان: قرأ سويدنبورغ Swedenborg (1688 – 1772) الذي استكشف غير المرئيّ وكان يعتقد أنه يتواصل مع الأرواح والملائكة، ثم تاب. أما ليون بلوا Léon Bloy وهو كاتب فرنسيّ (1846 – 1917) فقد عبّر عن إلهاماته الروحيّة ونصّب نفسه «مغامر الله». يُذكر أيضاً بين هذه المجموعة المؤمنة ليون تولستوي Léon Tolstoï (1828 – 1910). أصدر كتاب («القيامة») Résurrection سنة 1899 الذي يستمدّ من الإنجيل الأمثولة الأخلاقيّة. بعد أن حُرم سنة 1901 من قِبل المجلس الأعلى للكنيسة الروسيّة، شعر بالحاجة لتواضع إنجيليّ. كثُر عدد الباحثين عن الله خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر. من أهم الاهتداءات، اهتداء كلوديل الذي استولى عليه الإيمان بصورة مفاجئة في تجربة صاعقة؛ كان داخلاً بالصدفة إلى كاتدرائيّة نوتردام في باريس في فترة الميلاد سنة 1886، عندما أحسّ في لحظة أنه اضطرب وأن الله «اختطفه»: «في لحظة مُسّ قلبي وآمنت».

حدث في الوقت نفسه إحياء للفن الدينيّ وخصوصاً مع موريس دينيس Maurice Denis الذي اتّجه اعتباراً من 1895 إلى رسم المقدّسات للتعبير عن إيمانه. انتشرت في أوروبّا كلها وخصوصاً في ألمانيا حركة فن المقدّسات.

عودة المقدّس هذه في أواخر القرن التاسع عشر حملت أسئلة أكثر مما حملت أجوبة. هل المقصود هو الله أو موت الله؟ في الوقت الذي حدثت نهضة دينيّة، أعلن نيتشه تشخيصه: يختبر القرن التاسع عشر العدميّة وهي ظاهرة روحيّة مرتبطة بموت الله؛ «الله مات» قال نيتشه.

ظهرت إذن الثقافة الأوروبيّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بوجهين. ماذا تخفي هذه العودة لفكرة الله؟ تحمل الفلسفة هنا من خلال ماركس وبالأخصّ من خلال نيتشه آفاقاً أخرى: ألقى موت الله على أوروبّا بظلاله الأولى التي لم يرها كل البشر.

تطوّر الأفكار الفلسفيّة: من ماركس إلى نيتشه

ماركس: الإنسانويّة والتاريخ

● الإنسانويّة

يعرض ماركس داخل الفكر الأوروبيّ للقرن التاسع عشر مجموعة أفكار – إنسانويّة، تاريخ، شيوعيّة، ارتهان.. إلخ – ستكتسب لاحقاً قوة لامتناهية. مع ماركس، تُظهر الأفكار طاقة غير عاديّة ويمكنها أن تصبح الراية أو الإيديولوجيا الرسميّة بالنسبة لأكثر من مليار نسمة.

ولد ماركس (1818 – 1883) في تريف Trèves في ألمانيا. كان والده محامياً وينتمي إلى سلالة حاخامات. سنة 1843 تزوّج جيني دو وستفالن التي تنتمي إلى عائلة عريقة. التقى إنغلز في باريس وعاش معه صداقة لم يوقفها إلا الموت. كان يتنقل وفقاً للاضطرابات السياسيّة والتاريخيّة. أقام في لندن وعاش في فقر مدقع. من مؤلّفاته: («مخطوطات سنة 1844») Les manuscrits de 1844 و(«إعلان مبادئ الحزب الشيوعيّ») Le manifeste du parti communiste المشهور (1848) وخصوصاً(«الرأسمال») Le Capital 1867 – 1894، وقد ظهر الجزآن الأخيران منه بعد موته.

تُبرز («المخطوطات الاقتصاديّة – الفلسفيّة») Les manuscrits économico – philosophiques – بالإضافة إلى عناوين أخرى لماركس (وخصوصاً إنتاج شبابه) فكرة اشتراكيّة مرتبطة بالإنسانويّة وبتفتّح الإنسان عبر التاريخ. ماذا يعني التاريخ؟ إنه إنتاج الإنسان بنفسه. إلاّ أنّ هذا الإنتاج يترك جانباً بعض القوى الإنسانية مكبّلة: لا يمكن للإنسان أن يتعرّف إلى نفسه أمام مجموع أعماله التي تفلت منه وتأخذ شكلاً غريباً. وهكذا عندما تستلب منه ذاته وماهيّته، يجد نفسه مرتهناً لقوىً اقتصاديّة (الرأسمال) أو دينيّة (الله) تفوقه ولا يستطيع السيطرة عليها. قبل ذلك، برهن فورباخ أن الله يظهر بربريّة الجنس البشريّ. يرى ماركس ايضاً في الله إنجازاً رائعاً للكائن الإنسانيّ الذي يُسقط أحلامه على المطلق ويخضع نفسه له.

على الإنسان أن يستعيد قواه المكبّلة في منظومة اجتماعيّة، اقتصاديّة، ودينيّة.

من هنا أصبحت الشيوعيّة تعني أكثر من مبدأ اقتصاديّ؛ إنها تجسّد مصير الإنسان الذي يستعيد من جديد ماهيّته الحقيقية ويشكّل اتحاداً كاملاً مع الإنسانويّة. هكذا حقّقت الحركة الإنسانويّة المتولّدة عن النهضة أحد اهدافها: ترتبط الشيوعية بفكرة إنسانيّة متصالحة مع ذاتها ومتخلّصة من الاستعباد.

«الشيوعيّة هي إلغاء إيجابي للمُلكيّة الشخصيّة (التي هي تكبيل للذات الإنسانيّة) وبالتالي هي امتلاك حقيقي للماهية الإنسانيّة بواسطة الإنسان وللإنسان؛ إنها رجوع كلّي للإنسان بذاته، بصفته كائناً اجتماعيّاً أي إنسانيّاً، رجوع واع حدث لكنه بقي محتفظاً بكل غنى التطوّر السابق. هذه الشيوعيّة بصفتها طبيعيّة كاملة = إنسانويّة، وبصفتها إنسانويّة كاملة = طبيعيّة، هي الحل الحقيقيّ للصراع بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والماهيّة [...]، بين الحرّية والضرورة، بين الفرد والنوع»[1].

ترتبط الشيوعيّة الماركسيّة هنا ليس فقط بالإنسانويّة بل بالمذهب الطبيعيّ: بدل أن يضع ماركس الإنسان في مواجهة مع الطبيعة، أدخله في الطبيعة وصالحهما. بعد ذلك جاء انغلز وأدخل الإنسان في جدليّة الطبيعة.

● **الجدليّة والتاريخ**

تفكّر ماركس أيضاً في الصيرورة التاريخيّة من خلال مهمّة طبقة العمال والتي وُجدت لتضع حدّاً للنزاعات الخاصة: يظهر التاريخ، في معناه الماركسيّ، في وقت تتوقف سيطرة فئة على أخرى، وفي وقت يتم الخروج من عصر ما قبل التاريخ؛ بما معناه أن الاشتراكيّة والشيوعيّة وحدهما قادرتان على إيصالنا إلى التاريخ. يعقب التاريخ الروحانيّ (هيغل) تاريخ يعكس التطوّر الماديّ والاقتصاديّ (ماركس) من خلال مسار جدليّ.

تأثر ماركس بجدليّة هيغل التي أعاد لها دورها. يقول في مقدمة «الرأسمال»: طريقتي الجدليّة هي في الأساس مختلفة عن جدليّة هيغل.

(1) Marx, *Manuscrits de 1844*, Troisième Manuscrit, Editions sociales, p.87.

في الواقع هي مناقضة لها. يحافظ ماركس على إدراك المتناقضات في وحدتها ويدخلها في منظار مادّي: ليست الأفكار سوى انعكاس للعالم المادّي والاقتصاديّ.

أبرز ماركس أيضاً أفكاراً أخذت بلبّ العقول منذ نهاية القرن التاسع عشر. أصبحت الاشتراكيّة مع ماركس إنسانويّة، وعد بالخلاص وأخرويّات. الإنسان هو محور نظريّته، إنسان يسعى إلى التحرّر بواسطة الجدليّة التاريخيّة. ستحرّك فكرة استعادة القوى الإنسانيّة المكبّلة حياة الفكر وستطبعها حتى منتصف القرن العشرين حيث ستضمحلّ.

كشف نيتشه تطوّر الأفكار الأوروبيّة بطريقة أعمق من ماركس، وحيث كان ماركس ما زال يتكلّم عن الإنسانويّة، كان نيتشه يكشف النقاب عن أوروبّا المتأثّرة بالعدميّة.

نيتشه وتطوّر الأفكار الأوروبيّة

● موت الله

تمعّن نيتشه في أوروبّا، وتمعّن في الأفكار الأوروبيّة، لكن على ضوء أزمة وليس في ذروة تألّقها. اهتّم بالمرض الذي تعاني منه ثقافة أوروبّا وعاينه معاينة سريرية. هذا المرض هو العدميّة التي تتّصف بفقدان المعنى وموت الله.

موت الله: بدايةً ظهرت سيطرة العبثيّة واللاشيء والعدم كأساس للأشياء في فترة تاريخيّة معيّنة، في أواخر القرن التاسع عشر. لماذا هذه الفترة؟ بعد عصر الأنوار والدعوة إلى العقل في مواجهة الظلاميّة، ظهرت قيم الموضوعيّة، والعلم، والتقدّم، وحتى الاشتراكيّة لتحل محل الله الذي يختفي تحت تأثير حركة تاريخيّة قويّة بدأت مع الأنوار وانتهت بمجيء العلم الوضعيّ، مروراً بالثورة الفرنسيّة التي جرّدت السلطة السياسيّة من الطابع المقدّس الذي كان يميّزها. تتأتّى العدميّة – حكم اللاشيء – مباشرة من موت الله الذي طردته الحداثة. لم يعد أمام الإنسانيّة إلا عالماً فارغاً وباطلاً. موت الله هو موت العالم الآخر ونهاية المعنى: كأن شمساً

قد غابت، وكأن ثقة عميقة قد تحوّلت إلى شكّ.

لكن ماذا يعني في العمق موت الله؟ في ثقافة نهاية القرن التاسع عشر وبعده، لا يجب أن يُفهم هذا الحدث على أنه اختفاء بسيط، بل كاغتيال اقترفته الإنسانيّة ويعبّر عن وضع البشريّة. لا يوجد في موت الله شيء يدعو إلى التندّر: إنه يكشف المصير الجديد للإنسان في عالم لم يعد لله مكان فيه.

● **أفول الجدليّة**

في مشهد الأفكار الأوروبيّة اضمحلّت أيضاً الجدليّة مع نيتشه. من أين يستمدّ وجود الإنسان معناه؟ من وفائه لإرادة قدرة خلّاقة. غير أن جدليّة هيغل تُفهم من خلال منطق السلبيّة: بالنسبة لهيغل، تتكوّن حياة الفكر من خلال السلبيّة. في مواجهة هذه الجدليّة المرتبطة بالسلبيّة والعاجزة بذاتها عن أن تتجاوز نفسها باتجاه قوى التأكيد الإيجابيّ والحياة، هناك قوة إرادة القدرة.

«ليس هناك من اتفاق ممكن بين هيغل ونيتشه. تشكّل فلسفة نيتشه تيّاراً معاكساً للجدليّة المطلقة، وتضطلع بمهمة التنديد بكل الخدائع التي تجد لها في الجدليّة ملجأً اخيراً»(1).

فجّر نيتشه إذاً الجدليّة وأفرغ من مضمونه مفهوم تاريخ جدليّ وعقلانيّ.

● **الطبيعة التي نُزعت عنها صفة الألوهيّة**

إن نيتشه إذ رأى أن العالم قائم بذاته، وأن الإنسان يأخذ معناه من وجوده على الأرض، نبذ التعالي والعوالم الخلفيّة، وسمح ربما للإنسان باستعادة فكرة الطبيعة من جديد. عندما نزع صفة الألوهيّة عن الطبيعة، كشف نيتشه عن المعنى الحقيقيّ للمذهب الطبيعيّ. يقول في («المعرفة الفرحة» Le gai savoir): في مواجهة ظلال الله، لنكتشف الطبيعة الحقيقيّة، ولنقف بوجه «المفترين على الطبيعة»، الذين بالنسبة إليهم كل ميل طبيعي يصبح في الحال مرضاً، والذين يحملوننا على

(1) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, p.223.

الاعتقاد أن ميول وغرائز الإنسان سيئة. لنكن عادلين «تجاه طبيعتنا، وتجاه كل طبيعة» (Aphorisme 294 – حكمة 294):

«متى تتوقف ظلال الله عن التعتيم علينا؟ متى نكون قد نزعنا صفة الألوهيّة بالكامل عن الطبيعة؟ متى يسمح لنا بأن نعود طبيعيين، أن نتطبّع، نحن البشر، مع الطبيعة الخالصة، الطبيعة التي انكشفت من جديد، الطبيعة التي تم تحريرها؟»[1].

ماذا يعني «نزع صفة الألوهيّة» عن الطبيعة؟ الكون معناه غياب النظام، الخواء الأبديّ الذي تجتازه مجموعة من القوى الجامحة التي تخلق وتدمّر في آن معاً. تنكشف الطبيعة المتحررة من الله ومن العوالم الماورائية كمزيج مبهم. إن نيتشه هو من المفكرين الأوائل الذين أعادوا الاعتبار لمفهوم الفوضى وهو مفهوم أساسي في الفكر الحديث كله. «إن ما يتّسم به العالم هو أنه خواء أبديّ» (المعرفة الفرحة).

● نيتشه: أوروبّا واحدة

عند مفترق العصر، رأت أوروبّا التي كانت تعيش في أزمة، أن كل مفاهيمها قد تزعزعت. جاء نيتشه، بصفته مؤرخاً للأفكار، وكشف عن الوجه الأخير للثقافة الأوروبيّة. اختلطت مغامرة نيتشه الفكريّة مع مغامرة أوروبّا وأحدثت انقطاعات حاسمة. وبدأ معه، أكثر مما هو مع ماركس، فكر عصرنا الحاضر لأنه نقض كل الأصنام ابتداءً من التقدّم والتاريخ.

نيتشه هو طبيب شخّص مرض العدمية، وأيضاً نبيّ بشر بالقرن العشرين وأعاد النظر من جديد في الوعي الأوروبيّ كله الذي لبس الحداد على أموره اليقينيّة القديمة. استبعاد العقل الجدليّ، تحليل لعقلانيّة ليست رصينة ولا عاقلة، واستبعاد عالم غير مطابق تماماً للقواعد العقلانيّة، تلك هي ثقافة أوروبّا القرن العشرين.

ما أعلنه نيتشه هو أوروبّا واحدة، «ثورة أوروبّا الواحدة». سنة 1885 نصّب نفسه مفكر أوروبّا لأن «دول أوروبّا الصغيرة، وأعني بها كل دولنا الحاضرة و«إمبراطورياتنا» ستصبح بعد قليل دولاً لا يمكن الدفاع عنها اقتصادياً تحت وطأة

(1) Nietzsche, *Le Gai savoir, Aphorisme* 109, Idées – Gallimard, p.154.

هجمة غير مقيّدة للتجارة والمبادلات الكبيرة».

«أما بالنسبة لهذه الحروب الوطنيّة، لهذه «الإمبراطوريّات» الجديدة، لكل الذي ينتصب بطريقة أو بأخرى في الخط الأماميّ، كل هذا أراه من بعيد: وما يهمّني - لأنني أرى ذلك يتحضّر ببطء وتردّد - إنما هو أوروبّا الواحدة. بالنسبة لأصحاب الفكر الأكثر عمقاً والأكثر اتساعاً في هذا العصر، كان ذلك ما أنتجته روحهم»[1].

اذاً لم يصف نيتشه فقط المرض الأوروبيّ، بل حضّر «التركيبة الجديدة»، تركيبة الإنسان الأوروبيّ المستقبليّ الذي يتجاوز النزعات القوميّة المتناحرة ويستعيد الروح الأوروبيّة، لأن ألمانيا، كما كتب نيتشه، تنكّرت للروح.

الأفكار الأخلاقيّة والسياسيّة

الأفكار الأخلاقيّة

لقد أعيد النظر في هذا العصر بالأخلاقيّة، كما حدث خلال النصف الأول من القرن. يرى نيتشه في (La généalogie de la morale «نِسابة الأخلاق») أن المُثُل الأخلاقيّة ليست فقط انعكاس لخير متعالٍ: إنها نتاج حالات نفسيّة وليدة الاستياء، والحقد، والحسد، حيث الضعفاء - الذين لا يبدعون - يخترعون الخير والشرّ ليعوّضوا عن تعاستهم الوجوديّة. يصف نيتشه بصفته نسّاب الأخلاق، أصل القيم، والخير والشرّ، والعادل وغير العادل. الضعفاء، الذين لا يقدرون على تذوّق أفراح الحياة والعمل يصنعون القيم الأخلاقيّة بفعل كرههم «للأسياد» والمبدعين. إنهم يعوّضون عن فراغ حاضرهم ويعطّلون مفعول هذا الفراغ بالانتقام من المبدعين وبجعل عجزهم بمثابة قاعدة. رُدّت الأخلاقيّة إذاً إلى ظروفها النفسيّة، إلى لعبة غرائز ودوافع.

ماذا يوجد في النهاية في فكرة الأخلاقيّة غير العدم، وغياب الحياة، والحزن،

---

(1) Nietzsche, *Pensées sur les chers européens d'aujourd'hui et de demain*, in : J.-P. Faye, *L'Europe une*, NRF – Gallimard, p.229.

والشعور بالذنب، وكره الذّات؟ الخوف هو أساس كل الأخلاقيّات وكل الأخلاق، بينما الفكر الحر يتجاوز الخير والشرّ. إذاً نحن على عتبة حقبة تقع خارج نطاق الأخلاقيّة بما أن المطلوب هو تجاوز الأخلاقيّات.

بينما يفرّغ نيتشه الأخلاقيّة باسم الخلق والحياة، يحارب ماركس الأخلاق باسم التاريخ، ويتباهى بأنه تبنّى حركته الواقعيّة، البعيدة عن المثال الأعلى. وإن كان قد أبرز مهمة البروليتاريا وهي مؤسّسة الإنسانويّة الحقيقيّة، إلا أن حكمه على الأخلاقيّة يبقى مبهماً وقاسياً أحياناً. يجب أن تصبح الأخلاق سياسيّة لكي تظهر فعلاً للوجود.

يجسّد القرن التاسع عشر إذاً، من هيغل وحتى نيتشه وماركس، حقبة فوق الأخلاقيّة.

الأفكار السياسيّة

● الفوضويّة وإلغاء الدولة

تعني الفوضويّة بالمعنى القوي إلغاء الحكم، وتعتبر أن الطريقة الفضلى لحماية الحقوق الفرديّة هي إلغاء الدّولة. إنها، من زاوية معيّنة، تمثّل تحولاً لليبيراليّة التي ترغب في وضع حدّ لتدخلات الدّولة. ما المقصود؟ إلغاء سلطة الدّولة كما يشير المعنى الأصليّ للكلمة «فوضويّة أي غياب الرئيس»: يمكن للأفراد ان يتنظّموا في غياب الرئيس وفي غياب الدّولة.

يرفض برودون Proudhon (1809 – 1865) كل ما له علاقة بسلطة الحكم. عندما يقال سلطة يقال ظلم. ماذا يمكن أن يحل محل الدّولة؟ لا شيء، يجاوب برودون. المجتمع هو الحركة الدائمة ويحمل محرّكه في ذاته. لكن معارضة تسلط الدّولة لا تعني أبداً فردانيّة. يقترح برودون نظاماً تعاونياً، ومشاركة تفترض تضامناً ومسؤوليّة مشتركة. يجب أن تستلهم هذه المشاركة العدالة القائمة على إدراك الكرامة كحق لجميع البشر، وعلى حدس بعلاقات المساواة فيما بينهم.

«العدالة [...] هي احترام الكرامة الإنسانيّة انطلاقاً من إحساس عفويّ،

وضمانة متبادلة بين البشر، وهي لكل إنسان، تحت أي ظرف تكون فيه معرّضة، ومهما يكن الخطر الذي نتعرّض له عندما ندافع عنها.

[...]

تنشأ المساواة أمام العدالة من أن البشر متشابهون من حيث امتلاك العقل ومن حيث الشعور بالاحترام الذي يدفعهم إلى المحافظة على كرامتهم المتبادلة»[1].

يرفض باكونين Bakounine (1814 – 1876) ليس فقط كل فكرة الله وهي مفهوم يكبّلنا ويولّد نوعاً من سلطة مطلقة، بل الدّولة التي هي: «في ماهيّتها الخاصة مقبرة واسعة حيث تنتهي [...] كل مظاهر الحياة الفرديّة». عند باكونين ايضاً، لا تؤدّي الأفكار السياسيّة أبداً إلى عبادة الفرديّة. عندما يؤكد باكونين أن الاجتماعيّ هو كل شيء، فإنه يتجّه نحو نوع من مجتمعيّة فوضويّة، رافضاً الإكراه ومعتبراً الاتفاق موافَق عليه بطريقة حرّة من قبل كل واحد. يستثني اتحاد الجمعيّات المستقلة كل فردانيّة: الفوضويّة ليست فردانيّة.

● **ماركس ونقد الدّولة**

كل شيء، عند ماركس، يذهب باتجاه فكرة المجتمع الشيوعيّ المستقبليّ، المتحرر من ثقل جهاز الدّولة.

حرّر ماركس وإنغلز سلطة الدّولة من الأوهام واختزلاها في المصالح الأساسيّة لطبقة معيّنة: تشكل هذه السلطة مبدأً عالميّاً باطلاً ولا تتجاوز أبداً خصائص الطبقة الاجتماعيّة الحاكمة: لا توجد عالميّة تتجاوز المجتمع ونزاعاته. على الدّولة إذاً أن تختفي عندما يأخذ المجتمع – الذي هو سلطة معاكسة للدّولة – على عاتقه التطوّر التاريخيّ، حتى تحقيق الثورة النهائيّة وإخماد نزاعات الطبقات. أما بالنسبة لفترة ديكتاتوريّة البروليتاريا فتبدو عابرة تماماً.

(1) Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Marpon, 1858, tome I, p.224.

● **خلاصة**

يبرز من خلال أفكار النصف الثاني من القرن التاسع عشر السياسيّة، تصوّر للسياسة في تقهقر ملحوظ بالنسبة لعصر الأنوار. كان القرن الثامن عشر يؤكّد أن السياسة تتماهى مع نشاط الدّولة حيث تجد مكانها وشكلها الخاصّين. ألم يبرهن روسّو ومن بعده هيغل أن الإنسان ليس حرّاً إلا من خلال الدّولة؟

بقي هيغل أميناً لفكرة الدّولة، أما ماركس فتأثّر بالرومنسيّة السياسيّة وشعر بحذر تجاه الدّولة والحق. تميزت نهاية القرن التاسع عشر مع ماركس والفوضويّة برفض لكل تحديد للسياسة من خلال الدّولة، ولكل نظرة للسياسة بصفتها واسطة للعمل بالقانون وسلطة الدّولة.

سيؤدّي هذا الاتهام الموجّه للدّولة إلى قيام الدّولة – الحزب وإلى التوتاليتاريّة المعاصرة. في نهاية القرن التاسع عشر لم يعد يعطي المفكرون للدّولة إلا دوراً واحداً وهو الزوال. من هذه التيارات، ستولد انحرافات القرن العشرين المرَضيّة والسياسيّة.

الأفكار الجماليّة والفنيّة

جمال وحداثة: بودلير

أبرز بودلير الحداثة الجماليّة، وفكرة جمال متصلة بالزمان.

ليس هناك تحديد وحيد للجميل. كما أن فكرة نظام سياسيّ يصحّ بالنسبة لكل الشعوب تبدو مستحيلة، كذلك توجد نسبيّة للجمال.

«بالنسبة إلي، الرومنسيّة هي التعبير عن الجمال الأكثر حداثة والأكثر حضوراً. يوجد جمالات بقدر ما يوجد طرق معتادة مستعملة للبحث عن السعادة [...]

من يقول رومنسيّة يقصد الفن الحديث، وهذا يعني حميميّة، روحانيّة، لون، توق إلى اللامتناهي، معبَّر عنها بكل الطرق التي تتضمنها الفنون»[1].

(1) Baudelaire, *Salon de 1846*, in : Baudelaire. *Œuvres complètes*, Pléiade – Gallimard, p.879.

سنة 1863 في دراسة حول كونستانتين غيز Constantin Guys، وهو رسام ومصمّم طرازات فنيّة اتسم بها عصر الإمبراطوريّة الثانية، عبّر بودلير عن تصوّر جماليّ أكثر اهمية، وتعمّق بمفهوم الحداثة الفنيّة الذي يجب الإمساك به من جهتي السلسلة: من خلال المؤقت والعابر - النصف الأول من الفن - وأيضاً من خلال الأبديّ والثابت - النصف الثاني من الفن. الجميل الحديث هو مزدوج، وعلى الفنان الكبير ألاّ ينسى هذه الازدواجيّة، لأنه سوف يستخرج جمالاً أبديّاً وغير زمنيّ من مواضيع معاصرة وعابرة حتماً. ما يبحث عنه كونستانتين غيز، في مشاهد الحياة اليوميّة الباريسيّة، وفي رسوماته التي تزيّن كتب الرحلات هو التعبير عن الجميل الحديث. ما يهمه هو «أن يستخلص من الذوق السائد ما يمكن أن يحتويه من شاعريّة في التاريخيّة، وأن يستخرج الأبديّ من المؤقّت».

«إنها في الحقيقة فرصة مناسبة لوضع نظريّة عقلانيّة وتاريخيّة للجميل في مواجهة نظريّة الجميل الوحيد والمطلق. إنها فرصة أيضاً للدلالة على أن الجميل له دائماً، ولا محالة، تركيبة مزدوجة، بالرغم من أن الانطباع الذي يعطيه واحد [...] الجميل مصنوع من عنصر أبديّ، لا يتغير، ويتعذّر تحديد كميته، ومن عنصر نسبيّ، ظرفيّ، سيكون إذا أردنا، العصر والطراز والأخلاق والهوى كل بدوره أو الكل معاً»(1).

للحداثة إذاً جمال خاص، مرتبط بالحاضر وكذلك بالأبديّ. هكذا ظهر الجميل أو «قالب الحلوى الإلهيّ» الذي يحتوي على مكوّنين: إنه الجمال الوحيد والجمال الزمنيّ في الوقت ذاته. ماذا عن الجميل الحديث؟ يعطي بودلير جواباً عن السؤال كفنان وعالم بالجمال وعالم بالاجتماع.

نيتشه: تمجيد الفن

في مواجهة الجدليّة، يعيد نيتشه الاعتبار إلى الجماليّة. وفي مواجهة التاريخ

(1) Baudelaire, *Le peintre dans la vie moderne*, in : *Baudelaire. Œuvres complètes*, Pléiade – Gallimard, p.1154.

السيّد، كما كان يراه هيغل، يعطي نيتشه للفن المكان الذي يليق به. كان هيغل يعلن موت الفن؛ جاء نيتشه وأعاد له اعتباره بالكامل.

لا يمكن للفن، الذي هو خلق أشكال وتعبير عن نظام متناسق، أن يختلط مع الفنون الجميلة. فهو يدل بعكس ذلك، على تجميل الحياة كلها والوجود كله. هناك فن عندما نخلق أشكالاً فنؤنسن عندئذ الواقع. أما التحفة الفنيّة، التي هي مجموعة علامات ومواد خلقها الفنان، فلا تمثل لنيتشه سوى ملحق للفن أو امتداد له. الفن كشكل عام هو دافع مهمّ للحياة: «المهمّ في الفن، هو أنه يتمّم الوجود، وهو مولّد للكمال والملء. الفن هو في الأصل تأكيد الوجود، وتبريكه، وتأليهه»[1].

إن الفن عموماً يشير إلى مظهر من مظاهر الحياة يحمينا وينقذنا. لو لم نكن قد اخترعنا هذا العلاج، هذا الوهم السعيد الذي يغيّر مظهر الوجود، كيف كان بإمكاننا أن نعيش؟ يعزز الفن، هذا الوهم السعيد، الحياة ويسمح بالاستمرار في الوجود.

خلاصة حول الأفكار الجماليّة

إذا كان القرن التاسع عشر يفرّغ الحقل الأخلاقيّ ويُدخلنا في دائرة ما فوق الأخلاقيّة، فإنه يعيد الاعتبار إلى الجميل. ابتداءً من بودلير وانتهاءً بنيتشه، يحتل الفن والجماليّة والجميل مركزاً مرموقاً.

الفن مميّز لأنه دافع للحياة (نيتشه) وتعبير عن هذا الخيال الذي يدرك التواصل والتشابه (بودلير) ويعتبر ملكة فوق كل الملكات. الفن بالنسبة لبودلير كما لنيتشه هو تجلٍّ يحملنا نحو أفق فسيح.

ما يهيمن في نهاية العصر هو فكرة – كانت موجودة في عصر الرومنسيّة – أن الفن يعبّر عن الوحدة الأسمى. يبرز هنا فاغنر Wagner، الذي أراد ان يوحّد الشعر والموسيقى والمسرح. إن المسرحيّة الغنائيّة التي هي خلاصة الفنون كلها، ونتاج الفنان والشعب، تشكّل الجميل الحقيقيّ الكامل. هكذا تتم العودة إلى

(1) Nietzsche, La volonté de puissance, t. 2, Gallimard, p.343.

الانسجام. من هنا البعد المميّز للفن، أي تحقيق الوحدة من جديد. في أعمال فاغنر، من تنهاوزر Tannhauser وحتى الرباعيّة tétralogie يتجلّى هذا السعي لتحقيق الوجود.

ترافق هذا الامتياز للفن، في نهاية القرن التاسع عشر، مع فكرة استقلال الكاتب والفنان اللذين يدافعان عن حريتهما ويفرضان أسلوبهما. عند فجر القرن العشرين أنتجت الحضارة الأوروبية مفهوم إبداع فنيّ مستقل، متحرّر من رعاية الكبار التي جلبت العذاب لموزار في القرن الثامن عشر، عندما هرب من رئيس أساقفة سالزبورغ ليستقّر في فيينا. في المقابل، أغرق لويس الثاني ده بافيير، الذي كان شاباً صوفيّ النزعة، معجباً بفاغنر، هذا الأخير بإنعاماته، وسهر على إرضائه.

هكذا وُلد، في بداية القرن العشرين، الجميل الحديث وكذلك الفنان الحديث.

خلاصة حول النصف الثاني من القرن التاسع عشر

اخترقت الوعي الأوروبيّ، في نهاية القرن التاسع عشر، سلسلة من التناقضات:

- دينيّة اولاً: بينما كانت الاهتداءات تتزايد، وكان الطلب يزداد على الروحانيّة، وبينما كان زولا يؤكّد أن الأفق ينفتح من جديد على السر، أعلن نيتشه أن الله قد اختفى وأن موت الله هو واقع، وأن الإيمان بعالم آخر قد انمحى.
- لكن المجال الأوروبيّ يجوبه أيضاً وجود متزامن ومتناقض للإنسانويّ البروميثيوسيّ (ماركس)، ووجود مضاد لإنسانويّة نيتشه وفاغنر الذي يفرض مفهومه للفن الشامل اللاشخصانيّ. امييل Amiel (1821 – 1881) هو كاتب سويسريّ باللغة الفرنسيّة ومؤلف كتاب («يوميّات خاصة») Journal intime المشهور؛ تأثر كثيراً بشلنغ Schelling والمثاليّة الألمانيّة. قام سنة 1877 بتحليل موسيقى فاغنر بعمق مبرزاً هذه التناقضات التي ميّزت النصف الثاني من القرن.

«تمسّك فاغنر بحذف العنصر الغنائيّ وبالتالي اللحن، [...] لذلك فإن أعماله هي مسرحيّات سيمفونيّة أكثر منها مسرحيّات غنائيّة (أوبرا) [...] لقد سقط الإنسان من مقامه العالي وأصبح مركز الثقل في العمل الفني يمر عبر عصا قائد الفرقة الموسيقيّة. إنها الموسيقى اللاشخصانيّة [...] الموسيقى - الجمهور بدل الموسيقى - الفرد»[1].

- أخيراً طُبع المجال الأوروبيّ بالصراع التاريخيّ بين نزعتين: الفرديّة ومعاداة الفرديّة.

إنه زمن («عبادة الأنا») Le culte du moi لموريس باريس Maurice Barrès وهي ثلاثيّة تشتمل بالأخص على («رجل حرّ») Un homme libre (1889). يقول باريس: بما أن القيمة الوحيدة التي لا جدال حولها هي الأنا، يجب إذاً ممارسة فرديّة واعية ومتفق عليها، كما يجب حماية الأنا خاصتنا من كل ما يمكن أن يؤذيها وتنقيتها من كل الأجزاء الغريبة.

«إن هذا الشعور بالأنا المتفاخر والمتوقّد الذي يصفه كتاب(«رجل حرّ») هو لحظة ضروريّة [...] الأنا التي لا تخضع هي محور كتابنا الصغير. عدم الخضوع أبداً، هذا هو الخلاص»[2].

في المقابل، أدخلت العقائد الاجتماعيّة فكرة تاريخ جماعيّ. بينما كان ماركس يضع نظريّات في أغلب الأحيان مضادة للفرديّة، كان ليون بورجوا Léon Bourgeois يكتب («تضامن») Solidarité (1896)، و(«بحث في فلسفة التضامن») L'essai d'une philosophie de la solidarité (1902)، حيث يعلن أن الإنسان لا يوجد إلا بواسطة المجتمع الذي هو مدينه.

تظهر الثقافة الأوروبيّة التي تتآكلها هذه المتناقضات كوحدة معقّدة، وهشّة، سيفككها القرن العشرون عمّا قريب.

---

(1) Amiel, in : P. Barrière, *La vie intellectuelle en France du XVIe siècle à l'époque contemporaine*, Albin Michel, p.527.

(2) Maurice Barrès, *Un homme libre*, Crès, p.XI.

-5-

انتصار بروميثيوس

السيطرة على العالم

حقّق القرن التاسع عشر يقينيّات العلم الوضعي وجسّد انتصار العصر البروميثيوسيّ الذي بدأ مع عصر النهضة، لكّنه أعلن في الوقت نفسه بداية أفوله.

بورميثيوس هو بطل شعبي في بلاد الأتّيك. يقال إنه علّم البشر العلم الذي أسس الحضارة: فن العمل، والبناء، والطبابة. يرمز هذا الجبار إلى الثورة الإنسانيّة في وجه ظلم الواقع والمادة. امتازت حضارة أوروبّا البروميثيوسيّة، من نهاية القرون الوسطى وحتى فجر القرن العشرين، بميلها إلى العمل، والايمان بالإنسان، وباستعمال تقنيّة جريئة. ظل الفكر البروميثيوسيّ طيلة أربعة قرون ميزة أوروبّا التي حرّكها وكوّن صورتها. أوروبّا أو انتصار بروميثيوس.

ذلك أن المجال الأوروبيّ ليس فقط معلماً جغرافيّاً بسيطاً، بل مبدأ حرية وعمل، ورمز مسار فاعل يهدف إلى المنفعة والفعاليّة عن طريق سيطرة الإنسان على الطبيعة. ما هي أوروبّا، إن لم تكن فكرة تحوّل المادة لمصلحة الإنسانيّة؟ ابتداءً من النهضة والعصر الكلاسيكيّ، كان المقصود جعل الإنسان سيّد الطبيعة ومالكها (ديكارت). ائتلفت المفاهيم المسيحيّة الخاصة بالحرية والطبيعة التي نُزعت عنها صفة القداسة مع العقل الهلّيني، ومع الرغبة في المعرفة اللذين وُلدا في «المدينة»، وأرست الشروط التي جعلت العلم الحديث والتقنيّة الحديثة ممكنين. ها إن الإنسان يرى نفسه قريباً جداً من السيطرة على العالم.

نحو موت بروميثيوس

ائتلفت المعركة ضد قوّة الأشياء مع رؤية طبيعيّة حلّت محل اليهوديّة - المسيحيّة

وذلك طيلة أربعة قرون. تحقّق المذهب الطبيعي بصورة خاصة مع نيتشه: إن العالم الديونيسيّ الذي يتجاوز الخير والشرّ، أبعد التعاليات أو محاها. كشف نيتشه عن وجود «بحر من القوى الهائجة أو المتدفّقة أبداً». أعاد إلى العالم وإلى شظايا الأرض الكثافة والقوّة. هكذا بدأت تختفي أوهام التعالي.

«ها هو عالمي الديونيسيّ يخلق ويدمّر نفسه أبداً، عالم الملذات المزدوجة السريّ، الذي «يتجاوز الخير والشرّ»، عالم دون هدف، إلا إذا كانت السعادة في إكمال الدورة هي الهدف، دون إرادة، إلا إذا كان لحلقة معيّنة الإرادة الطيبة في الدوران أبداً حول نفسها وفقط حول نفسها في مدارها الخاص»[1].

لكن طبيعيّة نيتشه، والإخلاص للأرض، والقبول بالصيرورة، لا تشكّل السبل الوحيدة التي سلكها تطوّر الأفكار الأوروبيّة. فكرة إنسانيّة حاملة لقيم معيّنة تحلّ عموماً محل الإله المسيحيّ. يسيطر الإنسان على طبيعة فقدت طبيعتها، وطبيعة مجرّدة من كل ماهية إلهيّة. إن بروميثيوس العصور الحديثة الذي تحرّكه رغبة لامحدودة بالقوّة، وميل إلى المغالاة، والإفراط، يركض مسرعاً نحو الهاوية. سيحقّق مجتمع ما بعد الحداثة[2] موت بروميثيوس.

في القرن العشرين سيموت بروميثيوس مسحوقاً بأعماله الخاصة، التي تحولت إلى كمّ هائل من الصخور تنهار عليه.

بروميثيوس ليس وحده في هذا السباق نحو الهاوية. لقد أُفرغت المسيحيّة من الداخل – بواسطة قدرة العقل – من كل القيم التي كوّنت سلطتها. في نهاية هذه المرحلة، لا تزال الكنائس تحتفظ بمظهر السيطرة، لكنها سيطرة أُفرغت من مضامينها: كانت صدمة الحربين العالميّتين وخصوصاً الحرب العالميّة الثانية كافية كي تقوّض مداميكها، وعندئذٍ ظهر انحطاط الرؤية المتعالية للعالم في كل عريه.

(1) Nietzsche, *La volonté de puissance*, tome 1, Gallimard, p.216.

(2) Sur cette notion, cf. J. – F Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit.

القسم الرابع

القرن العشرون: دوار العقل

اشتدّت أزمة الوعي الغربي التي بدأت خلال النصف الأول من القرن العشرين اعتباراً من سنة 1960. عرفت أوروبّا خلال الحقبة التي امتدت من «العصر الذهبيّ» - في مطلع القرن العشرين - وحتى فجر الألفيّة الثالثة انقلابات مهمة. لقد فقد المجتمع المعاصر معالمه الأخلاقيّة، والإيديولوجيّة، والثقافيّة وهو في صدد البحث عن حضارة جديدة.

لم تكن التحولات ثقافيّة وعلميّة فقط بل كانت أيضاً تاريخيّة؛ زعزعت الحرب التي اندلعت سنة 1914 أسس أوروبّا: بدأت تتشكل الكتلة الشيوعيّة ومُني النظام الليبيراليّ بإصابات عمّقتها الأزمة الاقتصاديّة في الثلاثينيات. أزاحت الحرب العالميّة الثانية الأنظمة الفاشيّة، وأدّت إلى قسمة حادة بين العالم الشيوعيّ والعالم الليبيراليّ، عالم الأمم الاطلسيّة، وهذا حتى الانهيار الكامل لمعسكر الدول الشرقيّة.

خمس وتسعون سنة من التغيّرات التاريخيّة رافقتها ثورات في مجال الثقافة، والفكر، والعلم. هناك تحليل مفصّل حول هذا الموضوع في كتاب: ««مسيرة الأفكار المعاصرة»» La marche des idées contemporaines مع نصوص مؤيّدة. تقدّم الشروحات التالية ملخّصاً لهذا الكتاب أكثر إيجازاً بالطبع.

لقد هدم فرويد التصوّر الكلاسيكيّ للذات: الأنا ليست سيدة نفسها. ابتداءً من 1900 ومع كتاب ««تفسير الاحلام»» Interprétations des rêves، فرغ تعريف الإنسان كذات مفكّرة من معناه تحت تأثير الأنتروبولوجيا الفرويديّة.

لم يكن التزعزع العلميّ أقل قوة: خلال النصف الأول من القرن العشرين، عرفت الفيزياء، وعلوم الطبيعة، والرياضيات، ثورات حقيقيّة. أُعيد النظر بمبادئ العقل العلميّ المحوريّة، وبالحتميّة بصورة خاصة. فقد العقل الرياضيّ - مع غوديل Godel - كل أمل في بلوغ حقيقة مطلقة. لم تعد كلمة حقيقة تعني برهاناً منطقياً: هناك حقائق رياضيّة لا يقدر المنطق على برهنتها.

في مجال الفلسفة والثقافة، يمكن تشخيص أزمة عقل تؤكدها البرغسونيّة وكذلك البراغماتيّة - التي تضع الإرادة فوق العقلانيّة - والسورياليّة، ورواج التحليل النفسانيّ. وبينما استمر عقل القرن العشرين الوضعيّ ولكن بشكل آخر

(حلقة فيينا – Cercle de Vienne)، تمسّك هوسيرل Husserl بالنشاط اللامتناهي للعقل، الوحيد القادر، في نظره، على حل أزمة الفكر الأوروبيّ.

طبعت السنوات التي تلت الأزمة العالميّة من 1939 إلى 1945 انقطاعات جديدة، وأشكال تحرر مستجدّة، خصوصاً مع وجوديّة سارتر الإلحاديّة. بدأ عندها المفكّرون يتساءلون عن مواصفات إنسانويّة جديدة (سارتر، كامو...).

قادت بربريّة الحرب العالميّة الثانية تيودور ادورنو Théodor Adorno (1903 – 1969) وماكس هوركهيمر Max Horkheimer إلى التساؤل حول تدمير العقل لذاته الذي يميّز عصرنا الحاضر. يبدو الآن العقل مخططاً وجائراً: لقد سمح بالسيطرة على الطبيعة وتملّكها، ولكنه قاد أيضاً إلى سيطرة الإنسان على الإنسان. لقد سيطر عقل عصر الأنوار، بفضل المفهوم الذي اعتمده أداة له، ولكنه لم يسمح في النهاية بتفتّح إنساني حرّ. كيف لنا أن نفهم أن العقل العزيز على قلب الأنوار قد فقد قيمته. كيف لنا أن ندرك هذا التدمير الذّاتي؟ إن العقل يعني في البدء قوة عملانيّة، قدرة على تقدير الأمور أكثر مما يعني ديناميّة تبحث عن الحقيقة.

لم يسلم الفن من هذه الانقلابات التاريخيّة والثقافيّة، هو الملتزم عموماً في البحث عن أشكال أو مساحات نقيّة، متحررة من القوانين التقليديّة. أما الأفكار السياسيّة، فترتبط غالباً بموضوع إعادة النظر في دولة الحق وبنقد الديمقراطيّة التي كانت موضع احتقار من قبل اليمين المتطرّف (مورا Maurras)، والتي تعتبر من قبل التيار الماركسيّ والشيوعيّ شكليّة.

من بداية القرن العشرين ولغاية 1950، عرفت الأفكار الأوروبيّة تفكّكاً عمّ كل المجالات وتسارع ابتداءً من سنة 1960. ساهمت التكنولوجيّات، ووسائل الإعلام، وعولمة التبادل، وقوة المعلوماتيّة في زعزعة المشهد الثقافيّ: أحدثت مجرة السمعيّ والبصريّ تحوّلاً في الثقافة. الفرديّة، وتصوّر للإنسانيّة كظاهرة تواصل، وأولويّة فكرة الطبيعة، والاهتمام بحقوق الإنسان، بالدّولة، وبالديمقراطيّة... تلك هي الموضوعات التي سيطرت على الفكر الأوروبيّ.

ماذا حلّ بالصراع الذي بدأ من ألفي سنة بين الإله اليهوديّ – المسيحيّ والطبيعة

كما ورثها الفكر من الكوزمولوجيا الهلّينيّة؟ المواجهات حول هذا الموضوع أقل حدّة. فقد فقدت المسيحيّة قوتها لأن الفكر الأوروبيّ قد تعلمن ؛ لكن اللوغوس هو ايضاً أصبح موضع إعادة نظر ليس فقط بسبب الايمان المسيحيّ بل بسبب الأزمة الداخليّة التي تأثّرت بها فكرة العقل. اكتشف الخطاب العقلانيّ المنبثق من الـ Hellade –اليونان القديم– اليوم حدوده بوضوح. إلا أن فكرة الطبيعة أنارت المجال الفلسفيّ والمجال الخاص بفلسفة العلوم المعاصرة. إن المذهب الطبيعيّ اليونانيّ قد يحدّد وجهة القرن الواحد والعشرين.

بالمختصر، على أبواب الألفيّة الثالثة، يجب إعادة اختراع كل شيء.

النصف الاوّل من القرن العشرين

فرويد: تزعزع التحديد الكلاسيكيّ للإنسان وأزمة الذّات

غيّر علم نفس الأعماق إحساس القرن العشرين كله، وبدّل مشهد الأفكار. فنحن نفكّر، طوعاً أو كرهاً، من خلال المجال الفرويدي. لقد دخل التحليل النفسي– وخاصة منذ الخمسينيات– على الساحة الفكريّة منتصراً، وكيّف العقليّات.

كرّس سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856 – 1939) نفسه للطب وتخصّص في دراسة الجهاز العصبيّ. تابع دورة تدريبيّة في باريس سنة 1885 في قسم الطبيب النفسانيّ شاركو Charcot. ابتداءً من سنة 1895 أكّد في ((«أبحاث حول الهستيريا») Etudes sur l'hystérie التي صاغها مع بروير Bruer، على الأسباب الجنسيّة لأمراض العصاب. تكوّنت نظريّة التحليل النفسيّ التي أراد فرويد أن يجعلها علميّة عن طريق وصف آليّات نفسانيّة دقيقة، وفقاً للنزعة المسيطرة في تلك المرحلة. يُذكر بالأخص: ((«تفسير الاحلام») (1900)، و(«خمسة دروس في التحليل النفسي») Cinq leçons sur la psychanalyse (1910)، و(«طوطم وحرم») Totem et tabou (1913)، و(«مستقبل وهم») L'avenir d'une illusion (1927)...

مات فرويد في لندن حيث التجأ سنة 1938 بسبب احتلال النازيّين للنمسا (كان فرويد يهوديّاً).

يُظهر التحليل النفسيّ أن العقل الباطن هو النفسانيّ ذاته وحقيقته الأساسيّة، وأنه يعصى على الإنسان إدراك عمق كل حياة نفسيّة. نظراً للأهميّة التي أعطاها لهذه المنطقة المظللة ولهذا العقل الباطن، زعزع فرويد التصوّر الديكارتيّ للذّات واستبعد التحديدات الكلاسيكيّة التي أُعطيت للإنسان.

ما هو الإنسان؟ جاءت عن هذا السؤال أجوبة متعددة ومعبّرة. في العصور القديمة، كان أرسطو يرى في الإنسان حيواناً عاقلاً: وحده الإنسان يأتمر بالعقل، بعكس الحيوانات التي تتكيّف مع الطبيعة. كونه عاقل وسياسيّ في الوقت نفسه، يحدّد الإنسان نفسه كفرد سياسيّ. وإذا تبيّن أن المذهب المدرسيّ قد بقي أميناً لهذه المفاهيم، فإن ديكارت قد أعطى تحديداً جديداً للإنسان كذات عاقلة. فالأنا العاقلة cogito ergo sum تعبّر عن تلك الولادة التاريخية للذّات العاقلة، الشفّافة تماماً بالنسبة لنفسها ولماهيّتها.

وإذ هدم فرويد هذه التحديدات الكلاسيكيّة، تمسّك بأسس إدراكنا المعقّدة، ووضع الصورة الحديثة للإنسان الذي يسيء فهم نفسه والذي تحرّكه حوافز لا شعورية. إن الذّات هي شيء آخر يختلف عمّا يدركه منها. ندخل الآن عصر الشكّ الذي يمتاز بعدم معرفة الذّات لنفسها. يسيء الإنسان فهم نفسه وليست إنتاجات الوعي الصافي سوى أوهام. إن أزمة الذّات والذاتيّة هي محورية في العالم الحديث والمعاصر. لم يعد الإنسان يملك السيطرة على نفسه، وفقدت الإرادة دورها كحَكَم قادر على اتخاذ القرار، وعلى السيطرة على الأهواء والرغبات، لأن المطلوب الآن علم نفس كاشف للمخبّأ. بدأ تفكيك الـ«أنا أفكر» مع نيتشه إذ انهار مفهوم الذّات التي جُرّدت من هويتها واستمراريتها، وتواصل مع فرويد ومن خلال مقالاته في علم النفس الكاشف. مهما كان الرأي بالنسبة لنظريّة فرويد على الصعيد النظريّ والفكريّ، يجب الاعتراف بأهمّيتها في تاريخ الأفكار. امّحى مع فرويد مفهوم قدرة الذّات الكليّة. فالعقل الباطن هو، كما الوعي، من خواص الإنسان: إنها

ثورة كوبرنيكيّة حقيقيّة، أشار إليها فرويد نفسه:

«على مدى العصور، أدلى العلم باتجاه الأنانيّة الساذجة الخاصة بالإنسانيّة تكذيبين خطيرين: المرة الأولى عندما برهن أن الأرض ليست مركز الكون بل لا تشكّل سوى جزء غير مهمّ من النظام الكونيّ الذي يمكننا بالكاد تصوّر حجمه. يرتبط هذا البرهان الأول بالنسبة لنا باسم كوبرنيكوس [...] امّا التكذيب الثاني الذي واجه به العلم فأتى على أثر أعمال داروين، وولاّس Wallace وأسلافهما [...] صدر التكذيب الثالث الموجّه ضدّ جنون العظمة الإنسانيّة عبر أبحاث العلم النفسيّ المعاصر الذي يحاول أن يبرهن للأنا أنها ليست سيدة حتى في بيتها الخاص»[1].

من جهة ثانية، عندما بنى فرويد نموذجاً علميّاً وعقلانيّاً لنفسانيّة الإنسان، أبرز لاعقلانيّة عميقة، لن يقدر العقل على إخضاعها الاّ عبر المنجزات الهشّة للثقافة والحضارة المنذورتين للتعاسة الملازمة لطبيعة وجودها. راجع فرويد («توعّك في الحضارة») Malaise dans la civilisation.

أزمة العقل العلميّ

الفيزياء

غيّرت سلسلة الثورات التي حدثت في المجال العلميّ هي أيضاً وجه العصر.

عرف العلم في بداية القرن العشرين تطوّراً عالميّاً. كان العقل العلميّ في تلك الفترة أكثر منه في القرن التاسع عشر، ظاهرة أوروبيّة وليس فقط وطنيّة. منذ القرن السابع عشر ومنذ ميرسين Mersenne (1588 – 1648) – وهو عالِم فرنسيّ مقرّب من ديكارت كان يستقبل أصحابه من إيطاليا وهولندا وينظّم، إذا صحّ التعبير أوروبّا العلميّة – لم يتوقف هذا العلم الذي لا تحدّه حدود عن التطوّر ليصل في النهاية إلى أوروبّا علماء القرن العشرين. بيار وماري كوري Pierre et Marie Curie في باريس، اينشتاين Einstein في زوريخ وبرن،

(1) Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Payot, p.308.

رادزفورد Rutherford في كامبريدج، بلانك Planck في برلين [...] كوّنوا جميعهم مجمعاً علميّاً انتشر في انحاء أوروبّا كلها[1].

خُلقت فيزياء جديدة هيّأت لها خلال مدة نصف قرن أعمال مفكّرين مبدعين، أمثال الألمانيّ كلوزيوس Clausius والفرنسي كارنو Carnot، ومجموعة من الفيزيائيّين الذين، ابتداءً من سنة 1850، أدخلوا في العلم مفاهيم مجدّدة (القصور الحراريّ، الاحتمالات الإحصائيّة...).

ابتداءً من سنة 1900 ظهرت مجموعة اكتشافات فيزيائيّة متنوعة، غنيّة بانقلابات جوهريّة غيّرت أسس المعرفة. سنة 1900 قدّم ماكس بلانك، وهو فيزيائيّ ألمانيّ (1858 – 1947)، نظريّة الكمّ وهي أساس الفيزياء الحديثة: تشعّ الطاقة بطريقة متقطعة على شكل حبوب، هي كميّات. منذئذ بدأت الاكتشافات تتوالى. لجأ نيلز بوهر Niels Bohr وهو فيزيائيّ دانماركيّ، (1885 – 1962) إلى نظريّة الكمّ، وقدّم سنة 1913 نظريّة كميّة للذرّة. أكّد هيزنبرغ Heisenburg وهو فيزيائيّ ألمانيّ (1901 – 1976) مبدأ لاحتميّة الظواهر، على الأقل على صعيد الفيزياء المجهريّة. برهنت «متبايناته» المشهورة (1927) أنه يستحيل تحديد موقع جُزَيْء ذرّي وسرعته في الوقت ذاته. من هنا استحالة توقّع تطوّر نظام فيزيائيّ مجهريّ بصورة دقيقة وأكيدة.

إنها مرحلة مهمة من مراحل تطوّر العقل العلميّ. في السابق وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تردّى مفهوم الحتميّة المطلق (بولتزمان Boltzmann)، وتكلّم بوترو Boutroux سنة 1874 عن «أرجحيّة قوانين الطبيعة». في الثلث الأول من القرن العشرين، تعقّدت الحتميّة المطلقة وحتى أنه أعيد النظر فيها، بينما استقبل العقل الفوضى، والاحتمالات، واللاحتميّات. شكلّت علائق هيزنبرغ، من وجهة النظر هذه، الحدث العلميّ الذي ميّز هذه الحقبة، لأنها تعبّر عن لاحتميّة متأصّلة. يجب الإشارة إلى أن هذه اللاحتميّة لا تنتج عن العجز حتى نظريّاً، عن

(1) G. Duby. R. Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, XVII^{e} -XX^{e} siècles, Le livre de poche, p.339.

التوصل إلى تحديدات قياس دقيقة جداً بل تنتج عن سمة أساسيّة، ملازمة لطبيعة الأشياء. دخل العقل الحتميّ في أزمة عميقة في وقت تراجع مفهوم القانون المطلق العزيز على قلب أتباع المذهب الوضعيّ في القرن التاسع عشر: «الذي فشل هو مبدأ الحتميّة الإواليّة على طريقة لابلاس، أي القدرة على توقّع كيفيّة تطوّر جُزيء ما بصورة دقيقة»[1].

ثار آينشتاين على هذا التصوّر. أمام هذه النظريّة الكميّة التي تعطي الأولويّة للحتميّة الإحصائيّة أعلن بصوت عالٍ: الله لا يلعب بزهر النرد. أدخل هو نفسه (1905 – 1916) مفهوم النسبيّة الثوريّ وأزال بعض المطلقات (المكان، والزمان عند نيوتن...).

شكّل إذن الثلث الأول من القرن حقبة مهمة تمّت خلالها الإطاحة بالمنظورات الفيزيائيّة: أعاد النظر ببعض يقينيّات العلم، وجعل العقل ينفتح على المحتمَل وعلى فوضى الظواهر.

الرياضيّات

أدّت ثورة الرياضيّات التي أعقبت الثورة الفيزيائيّة بوقت قصير، إلى نتائج مهمّة أيضاً.

تعلّق العقل الرياضيّ أكثر فأكثر – وقد بدأ ذلك في القرن التاسع عشر– بأنظمة مجرّدة من كل مضمون (مقعّدة)، وانطلاقاً من أسس اصطلاحيّة محدّدة بدقة (بديهية). أصدر دافيد هيلبرت David Hilbert (1862 – 1943) وهو عالم رياضيّات ألمانيّ، ورئيس المدرسة الألمانيّة دون منازع خلال الثلث الأول من القرن العشرين، سنة 1899 كتاب («أسس الرياضيّات») Fondements des mathématiques فاتحاً المجال أمام أعمال تهدف إلى تبديه وتقعيد الميادين الرياضيّة كافة. أحد أهداف هيلبرت (وعلماء رياضيّات كثيرين غيره) كان بناء منطق وعلم رياضيّات أكيدين لمواجهة الشكوك التي أثيرت، ومن بينها، مفارقات نظرية المجموعات، ومسألة

(1) R. Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, PUF, p.67.

تمامية مبادئ النظريّات المقعّدة.

انهار أمل هيلبرت بالوصول إلى يقين مطلق في الرياضيّات سنة 1931: بينما كان هيلبرت وعلماء رياضيّات تلك الحقبة يسعون، بفضل قدرة الفكر الإنسانيّ وحده، للتوصّل إلى حقيقة مطلقة، انهار هذا الأمل الكبير لأن العقل الرياضيّ اصطدم بحدود، وبدا غير قادر بإمكاناته وحدها على برهان عدم تناقض نظام ما بينما هو باق داخل هذا النظام.

وضع كورت غودل Kurt Godel (1906 – 1978) –وهو عالم رياضيّات نمساويّ أقام في الولايات المتحدة منذ سنة 1938، وأعطى سنة 1931 نظريّتين مشهورتين: تؤكّد النظريّة الأولى أن علم الحساب غير المتناقض يشتمل على فرضيّات غير قابلة للبتّ: لا يمكن برهنتها ولا برهنة العكس. تعني عدم قابلية الحسم هذه أن نظام البديهيّات غير مكتمل. من هنا اسم نظريّة عدم التماميّة التي يندرج تحتها اقتراح غودل الذي يشكّل أول نظريّة له. وتؤكّد نظريّة غودل الثانية عدم القدرة على برهنة ثبات – عدم تناقض – كل نظام شكليّ يحوي علم الحساب بواسطة أدوات هذا النظام.

حدث تغيّر إذاً في مملكة العلوم المعنوية، داخل الأفكار الرياضيّة. توقفت الحقيقة مع نظريات غودل عن كونها مرادفاً لبرهان منطقيّ. أظهر غودل أنه بوجود حقائق لا يمكن برهنتها بواسطة المنطق، ترى الذاتيّة نفسها موكلة بدور رسميّ في مجال الرياضيّات: بعض الفرضيّات التي قدّمها علماء الرياضيّات هي غير قابلة للبت ومجرّدة من كل حل منطقيّ. أظهر كل نظام منطقيّ أنه غير قادر على إعطاء البرهان على تماسكه الذّاتي. دخل الايمان والمعتقد في دائرة الرياضيّات.

«لم يكتف غودل بالبرهان على أنه لا يمكن لأي نظام منطقيّ إعطاء البرهان على حقيقة كل النصوص الرياضيّة، بل أقام الدليل على أن كل نظام منطقيّ هو غير قادر على إعطاء البرهان على تماسكه الخاص– على متانته الخاصة[...]. بكلام آخر، ليس في تركيبة العقل الاستعداد الذهني الذي يبعث على الايمان بالمنطق أقل من تلك التركيبات الموجودة في أنماط التفكير التي تدفع إلى الاعتقاد بمبدأ إيماني

أكان علمانياً أم روحانياً، بما أنه لم يعد من الممكن التحقّق من المنطق بطريقة منطقيّة أو رياضيّة»[1].

اصطدم العقل الرياضيّ إذاً بتحديد داخليّ وتراجعت فكرة اليقين المطلق. إن نظرية لوينشتاين سكوليم Lowenstein Skolem (1920 – 1933) التي تنطلق من فرضيّة أنه من الممكن بناء شروحات متغايرة كلّياً انطلاقاً من نظام بديهيّات معينة، قادت هي الأخرى إلى استنتاج نسبيّة العقلانيّة العلميّة.

عقل علميّ مرن

انطلاقاً من هذا الوقت، أضحت المجالات الرياضيّة والفيزيائيّة في حالة أزمة حادة نوعاً ما، لكن دون ان تؤثّر إطلاقاً على تقدّم العلوم. أدّت أزمة العقل العلميّ إلى فكرة عقل مرن، نسبيّ، يضع قواعد متحركة وليس مبادئ جامدة، كمبدأ الحتميّة المطلقة والعالميّة الذي ينادي بها لابلاس أو أتباع المذهب العلميّ.

إذا كانت الرياضيّات والفيزياء قد شهدت تغيرات أساسيّة، فإن الثورات التي عرفتها الثقافة والفلسفة لم تكن أقل أهمّية.

العقل في الفلسفة والثقافة

بعض الوجوه المناهضة للعقلانيّة أو اللاعقلانيّة

● برغسون Bergson: حدود العقلانيّة

عندما أعطى برغسون (1859 – 1941) دوراً هاماً للحدس في التفكير الفلسفيّ، وضع أيضاً حدود العقلانيّة. عن طريق فتح آفاق نظريّة جديدة، مارس تأثيراً كبيراً من خلال محاضراته في Collège de France ومن خلال كتبه. نذكر منها («مقالة حول معطيات الوعي المباشرة») L'essai sur les données immédiates de la conscience (1889) و(«التطوّر الخلاّق») L'évolution créatrice (1907) و(«مصدرا الأخلاق والدّين»)

(1) Michaël Guillen, *Invitation aux mathématiques*, Points science – Seuil, p.142.

.(1932) Les deux sources de la morale et de la religion

تمتاز ملكة التفكير بعدم فهم طبيعي للحياة: يمكنها فقط إدراك الأشياء من الخارج، وليس فهم المدة الزمنيّة أو المتحرك. يجب اذاً حصرها في ميادين العمل والمعرفة العلميّة، وتخصيص ميدان الفكر للحدس. في مقابل المفهوم والفكر العلميّ الذي يفشل في وصف الشيء الحقيقيّ أو بلوغه، وفي مقابل علم يضع العدد محل الكميّة ويجانس الواقع في المدى، يعيد برغسون الاعتبار للحدس الذي لا يهتم بمعرفة الأشياء لجهة منفعتها. بالطبع لا يرفض برغسون العلم أبداً؛ يقع هنا خطأ إذا اعتُبرت البرغسونيّة لاعقلانيّة تامّة، لكن برغسون يطلب من العلم أن يبقى علميّاً وأن لا يترافق مع ميتافيزيقا وضعيّة لاشعوريّة. لقد أُعطيت الأولويّة للحدس في مواجهة العلم العلميّ، لأنه يسمح للفكر المعتبر كتداخل واقعيّ وحرية متفجّرة، ببلوغ المدة الزمنيّة الحقيقيّة. يريد برغسون العودة إلى تطابق مباشر وتلقائيّ مع الشيء.

«لا يمكن لمطلق أن يتواجد إلا في الحدس بينما يتأتّى الباقي من التحليل. الحدس هنا معناه الميل الطبيعيّ الذي يسمح بالنفاذ إلى داخل الشيء ليتطابق مع الفريد الموجود فيه وبالتالي مع الذي لا يمكن التعبير عنه. بينما التحليل هو العمليّة التي تُرجع الشيء إلى عناصر معروفة سابقاً أي مشتركة بالنسبة لهذا الشيء وبالنسبة لأشياء أخرى. التحليل معناه إذاً التعبير عن شيء استناداً إلى ما ليس هو»[1].

دخول مباشر إلى المطلق، رؤية مباشرة، هذا هو الحدس الذي وضعه برغسون في طريقة فلسفيّة.

● وليام جايمس: الإرادة، لا العقل

نجحت ردّة الفعل ضد العقلانية مع وليام جايمس أيضاً. كتب برغسون، صديق جايمس، مقدمة الترجمة الفرنسيّة لكتاب هذا الأخير («الذرائعيّة أو البراغماتيّة») .Le pragmatisme

(1) Bergson, *La pensée et le mouvant*, Introduction à la métaphysique, PUF, p. 181.

وليم جيمس هو فيلسوف أميركيّ (1842 – 1910) وشقيق الروائيّ المشهور هنري جايمس. رفض فصل الفكر عن الممارسة واعتبر أن المنفعة هي معيار الحقيقة. أخضع الفكر للعمل، وأكّد ايضاً أولويّة الإرادة على العقل. الحقيقة هي ما يحصل بطريقة صحيحة، ما يعطي اندفاعاً لإرادتنا. يصبح الحقّ، من هذا المنظار، ما يبدو مفيداً لفكرنا ولإرادتنا. من هنا تراجع أهمية العقل النظريّ، بالنسبة إلى أهمية الأدوات المعدّة للعمل. هذا ما يعلّمه كتاب («أنواع الاختبار الدينيّ») Les variétés de l'expérience religieuse (1902) وكتاب «البراغماتيّة» (1907). في هذا الإطار تعني البراغماتيّة فكرة تتصل بالعمل وتنفصل عن العقل النظريّ. يجب استنتاج علاقة تشابه بين مسار الفيلسوف الإنكليزيّ شيلر Schiller الذي كان في الوقت نفسه براغماتيّاً وإنسانويّاً ومسار وليم جايمس.

● **السورياليّة ووداع العقل**

إن ردّة الفعل ضد العقلانيّة التي انتصرت في الفلسفة مع جيمس وبرغسون تظهر أيضاً من جديد في الثقافة مع الفورة السورياليّة، ورواج التحليل النفساني.

سعت السورياليّة، كما فعل برغسون، إلى تحطيم أطر العقلانية، وإلى العودة إلى فكر عفويّ وليس إلى فكر متعقّل، وإلى الأخذ بعين الاعتبار الحلم أكثر من الفكر. اعتبر الدادائيّون والسورياليّون أن العقل ضيّق جداً واتفقوا على تغييبه أمام أبواب الحلم المتميّزة، أمام قدرات التخيّل والحلم التي بفضلها يسترجع الإنسان حقوقه في الحرّية. هؤلاء الشباب الغاضبون يمجّدون سبل الحدس واللاعقلانيّ. لقد هالهم فشل الحرب العالميّة الأولى، فطالبوا بحياة جديدة للفكر تهدف إلى إحياء الوجود من جديد. أنا أحلم، إذن أنا موجود! هذا هو فعل إيمانهم. سنة 1924 أصدر أندريه بروتون André Breton («أول إعلان لمبادئ السورياليّة») Le premier manifeste du surréalisme حدّد فيه طريقة لا تخضع لمراقبة العقل.

«السورياليّة: هي آليّة نفسانيّة خالصة، بواسطتها يُعبَّر شفهياً أو كتابةً، أو بأية

طريقة أخرى، عن طريقة عمل الفكر الحقيقيّة. هي إملاءات الفكر، في غياب أية مراقبة من قبل العقل، وخارج أي اهتمام جماليّ أو أخلاقيّ»[1].

تغنّى أراغون وبروتون بـ «الحديقة الرائعة للمعتقدات العبثيّة» (أراغون)، وبكل ما يفوق الواقع وما يتجاوز الحدود التي تفصل بين العقل والجنون، والتي تعبّر عنها بوضوح («ناديا») Nadja لأندريه بروتون، هذه الروح التائهة و«المجنونة» التي تكمّل أحلام نرفال Nerval. يحيي التفجّر السورياليّ عقيدة تعود إلى الرومنسيّة، وتمجّد الشعور المضادّ لبرودة العقل. يحمل أندريه بروتون على محمل الجدّ اللاعقلانيّة، ويضع مقابل الجنون الخلاّق في «ناديا» (1928) العقلانيّة الضيّقة. ينعش البحث عن اللاعقلانيّة مسعى بروتون المسحور بالأسرار التي تذكرها ناديا، المرأة التي عاشرها بروتون حتى دخوله مستشفى الأمراض النفسيّة. نعم ناديا هي مرآة الفوق واقعيّة. إذا كانت ناديا مصابة بالجنون، فهي تجسّد عظمة اللاعقلانيّة، وجمال وجود يتعالى على الحدود بين العقل والجنون. سبق وأبرز أبولينير Apollinaire في («قصائد تصويريّة») Calligrammes 1918 هذه الحياة الحقيقيّة، وهذه الأعماق اللاعقلانيّة الخاصة بالوعي التي فسّرها فن السورياليّة الشعريّ فيما بعد.

«إنه زمن السحر
إنه عائد انتظروا
مليارات العجائب
التي لم تخلق أية اسطورة
لأنه لم يتخيّلها أحد
أعماق الوعي
سيكتشفونكِ غداً
ومن يعلم ما هي الكائنات الحية

(1) A. Breton, *Manifeste du surréalisme*. (1924), in : *Manifestes du surréalisme*, J.-J. Pauvert, p.40.

التي ستسحب من هذه الهاويات
بالإضافة إلى أكوان كاملة
[...]
وتفحّصت كل ما لا يمكن
لأحد أن يتخيله
ووزنت عدة مرات
حتى الحياة التي لا توزن
أقدر أن أموت وأنا مبتسم»[1].

أخيراً إلى جانب السورياليّة، أظهر رواج التحليل النفسانيّ أزمة العقل. إذا كان التحليل النفسانيّ، كمعالجة، ينتمي إلى طريقة عقلانيّة، فهو يعبّر، كونه حدثاً ثقافيّاً، عن تفوّق القيم الحياتيّة من خلال اكتشاف الشهوة libido التي هي أصل كل البنى الفكريّة، وسمو الغريزة الجنسيّة بمعناها الواسع. قاد فرويد، رجل العلم الذي كان يريد بناء مقاربة عقلانيّة للنفسانيّة، إلى نوع من الرومنسيّة تمجّد قوى الإنسان الأوليّة وإلى جنسانيّة معمّمة. (راجع عمل الروائيّ هنري ميلر Henri Miller).

● **الفكر الوجوديّ: اللاعقلانيّ أو العبثيّ**

أزمة الوعي الغربيّ في بداية القرن العشرين هي أولاً أزمة العقل، عبّرت عنها الحياة الدينيّة أو تجدّد الشعور الدينيّ، (مورياك Mauriac، برنانوس Bernanos). ذهب بعضهم، مثل الماركسيّ لوكاكس Lukacs، إلى حد الكلام عن «تحطيم العقل». تمجيد الحياة، التقليل من قيمة الفكر ومن منجزات العقل: كلّها مواضيع انتشرت في النصف الأول من القرن العشرين.

يبعث مسار القرن العشرين على التفكير بأن إحدى أفكار العصر الأساسيّة هي

(1) Apollinaire, *Calligrammes* – Les Collines, in : *Apollinaire. Œuvres complètes*, Pléiade – Gallimard, p.172, 173.

فكرة اللاعقلانيّة. كان هيغل يبرهن في الماضي أن لعبة الصدف اللاعقلانيّة تحصل في الظاهر فقط: فالعقلانيّة هي زبد الوهم الذي يطفو على سطح الواقع. ابتداءً من سنة 1930 أبرز سارتر – على أثر كيركغارد، أبي الوجوديّة الذي كان يرفض أن يتحوّل الوجود إلى مجرّد موضوع لنشاط العقل الكونيّ– لاعقلانيّة الوجود الإنسانيّ. في(«الغثيان») La nauseé (1938)، أحسّ أنطوان روكانتين الذي يعيش وحيداً في بوفيل (منطقة الهافر حيث كان سارتر يدرّس الفلسفة) بانزعاج متزايد أمام وجود الأشياء وبالتالي أمام وجوده الذّاتي. اكتشف في حديقة عامّة أن الوجود لا يمكن تبريره وليس له أساس. الدائرة قابلة للتفسير والاستنتاج. لكن ما لا يمكن استيعابه ولا استنتاجه انطلاقاً من افتراضات مسبقة هو أن تكون موجوداً. يخفى الوجود على كل الطرق العقليّة وعلى كل المفاهيم. لا يخضع للتفسيرات بل يبرز دون علّة، ودون سبب، ودون ضرورة: إنه يشكّل لاعقلانيّة، وظاهرة خام لا يبرّرها استنتاج ولا تفسير. «كل موجود يولد من دون سبب، يستمر عن ضعف، ويموت صدفة».(سارتر – الغثيان) ماذا يعني اللاعقلانيّ هنا؟ إنه العبثيّة، نسيج وجود لا معنى له.

نعم كل شيء يبدأ بالعرَض. ندرك أنفسنا كفائض عدد، كعبثيّين. لماذا هنا وليس هناك؟ لماذا في هذا الوقت وليس في وقت آخر؟ محكوم علينا أن نُحرم من أي تفسير.

استبق سارتر مسار الفكر المعاصر. استبعد مذهبه الاعتقاد بأساس. ما معنى تأسيس؟ هو إنتاج تعليل أو علة وجود، هو تبرير. يصف كتاب («الكائن والعدم») L'être et le néant محاولات الوعي العقيمة، الوجود لذاته، للتخلّص من الأرجحيّة التي هي من طبيعته، ومن تحوّله المستمر إلى عدم، ولتكوين نفسه كماهيّة عن طريق اللجوء إلى خداع النفس، بحيث يهرب من حريته. كذلك فإن أخذ الأشياء على محمل الجدّ يجعلنا «نتحجّر»، ويجعلنا نؤسس لأفعالنا بالاعتماد على قيم موضوعيّة. إنه مشروع باطل في نظر سارتر. الإنسان كائن يبحث دوماً، ودون جدوى، عمّا يبرّر وجوده أو عن قيم موضوعية لها معنى مستقل عنه. يمكنه

أن يسعى للارتكاز على الله، على قواعد موضوعيّة، وعلى الآخر. لكن البحث عن المعنى غير مُجد «الوجود لذاته هو مشروع مستمر لإعطاء معنى للذّات ككائن موجود، وهو فشل مستمر لهذا المشروع». ليس هناك نظريّة أكثر حداثة من نظرية سارتر حول انتفاء المعنى المؤسّس للوجود.

التحوّلات الجديدة في العقل الوضعيّ: حلقة فيينّا

لا يشكّل الأشخاص المناوئون للعقلانيّة او اللاعقلانيّون النواة الوحيدة للنصف الأول من القرن العشرين. بحسب حلقة فيينّا، يعمل العقل بشكل محدود جداً وأحياناً بشكل اختزاليّ، ولكن أيضاً بشكل جامع وتركيبيّ (علم وصف الظواهر لهوسيرل).

وإن كان المذهب الوضعيّ القديم قد هُزم أمام البرغسونيّة وكذلك أمام الثقافة الأدبيّة الجديدة التي تبني نفسها، فإن العقل الوضعيّ الذي لم يُغلب، والذي يتجدّد دائماً، قد سعى للعودة إلى الحياة انطلاقاً من السنوات 1920. ولدت المدرسة الوضعيّة الجديدة في النمسا انطلاقاً من سنة 1923 وسوف تُعرف لاحقاً باسم «حلقة فيينّا». تضمّ هذه الجمعيّة التي تأسست سنة 1929 عند نشر إعلان مبادئ حلقة فيينّا، مفكّرين وعلماء: تحلّقت حول Moritz Schlick موريتز شليك، وهو فيلسوف ألمانيّ (1822 – 1936)، في فيينّا– المدينة حيث تكوّنت، في بداية القرن، الحداثة الأوروبيّة كلّها مع الروائي روبير موزيل Robert Musil، والموسيقيين أرنولد شونبرغ Arnold Schoenberg وغوستاف ماهلر Gustav Mahler، والرسام كليمت Klimt وفرويد ايضاً – مجموعة باحثين سعت لوضع رؤية علميّة للعالم. انضمّ للمجموعة العالم بالمنطق هانز ريخنباخ Hans Reichenbach (1891 – 1953)، إلى جانب الفيلسوف رودولف كارناب Rudolf Carnap، والفيزيائيّ فيليب فرانك Philipp Franck وهو صديق آينشتاين...

ارتسمت إذاً فكرة عقل علميّ يوحّد كل العلوم تحت لوائه. بدت العقلانيّة الوضعيّة الجديدة التي بشّرت بها حلقة فيينّا من هذا المنظار أغنى بكثير من الوضعيّة

العلميّة القديمة. أعلنت حلقة فيينّا التي كانت راغبة بالتقرّب من مخطط ديكارت أو مخطط عصر الأنوار، وبإبراز أنوار العقل من جديد، أن كل معرفة حقيقيّة هي من النوع العلميّ. من وجهة النظر هذه، أُعلنت الحرب على العقل الميتافيزيقيّ.

ليس كل شيء سلبيّاً في هذا المشروع: هاجم أعضاء حلقة فيينّا، باسم العلم، الظلاميّة. أرادوا التخلص من الاعتباطيّ، والمشاركة في بناء عقل علميّ جديد، أي عقلانيّة تتمسّك بالفرضيات المنطقيّة - الرياضيّة أو بالطروحات التجريبيّة التي يمكن التحقّق من صحتها من خلال الاختبار. إلا أن العقل الذي يريد أتباع حلقة فيينّا تعزيزه، يبقى محدوداً، ومطبوعاً بعلميّة ساذجة، لأن كل فرضيّة تجريبيّة لا يمكن التحقّق من صحتها بالاختبار تُردّ إلى منطقة اللامعنى. هكذا يتخلّص العقل العلميّ من كل المسائل الملتبسة، كل المسائل الميتافيزيقيّة؛ يريد أن يكون ملتصقاً بواقع الاختبار الإنسانيّ البسيط ومرتكزاً على الاستقراء، وأن يكون استنتاجاً يتأتّى من مجموعة ملاحظات بشكل يتمكّن من صياغة القوانين العلميّة. هل صحيح أن العلم يتّبع هذه الطريقة؟ ليس هناك شيء أكيد في هذه الادّعاءات المرتبطة بفكرة مذهب تجريبيّ علميّ جازم.

سيستمر العقل الوضعيّ الجديد، الخاص بحلقة فيينا، جزئيّاً من خلال عمل الفلسفة التحليليّة التي تطوّرت في إنكلترا والولايات المتّحدة، والتي ترفض التأمّلات النظريّة الميتافيزيقيّة، وتعطي الأولويّة للتحليل الكلاميّ.

«العقل البطوليّ» عند هوسيرل

● ضد العقل الوضعيّ

ادموند هوسيرل Edmund Husserl (1859 - 1938) هو فيلسوف ألمانيّ. كان تأثيره قوياً في هذا العصر، لأنه أراد بناء الفلسفة كعلم دقيق، وفهم أوروبّا التي تتخبّط في أزمة المعنى، وتعاني ضيقاً شديداً. من مؤلفاته: ((«الفلسفة كعلم دقيق») La philosophie comme science rigoureuse (1911)، و(«أزمة العلوم الأوروبيّة والمذهب التجريبي الإعلائي») La crise des sciences européennes

.(1936) et la phénoménologie transcendantale

سعى هوسيرل الذي صدمته أزمة الفكر وكذلك مصير أوروبّا الذي تهدّده النازيّة، إلى تعزيز مهمّة العقل اللامتناهية، في مواجهة المذاهب اللاعقلانيّة والوضعيّة الجديدة، التي اعتبرها عقلانيّات ملتبسة ضيّقة تعتقد أنها تتكلم باسم العلم والعقلانيّة، ولكنها تكتفي بمعطيات بسيطة تفتقر إلى المعنى وإلى الحقيقة.

كان ذلك عشية تشنّجات الحرب العالميّة الثانية في أوروبّا المريضة. وماذا لو كان العقل، هو أيضاً، في أزمة؟

طارد هوسيرل العقل الوضعيّ في كل أشكاله. هذا العقل الوضعيّ الذي يعطي الأولويّة للوقائع وملاحظتها البسيطة، ويستثني مسائل العقل «النهائيّة والأسمى»، والذي يستبعد كل ما لا يمت بصلة إلى معطيات تجريبيّة، يتوصّل إلى مفهوم وضعيّ للعلم المعاصر، ويتخلّى عن مشكلات العقل الكبرى كلّها:

«يعتبر المفهوم التجريبيّ للعلم في عصرنا [...] من الوجهة التاريخيّة، مفهوماً مترسّباً. لقد تخلّى عن مجموع المسائل التي أُدخلت في مفهوم الميتافيزيقا، بمعناه الضيق تارة وبمعناه الأوسع تارة أخرى، ومن بين هذه المسائل تلك التي تُسمّى، مع شيء من الغموض، المسائل «النهائية والأسمى». إذا تم التمعّن فيها عن قرب، تبدو هذه المسائل وكل تلك التي استثناها المذهب التجريبي، وكأنها تشكل وحدة متماسكة ذلك أنها تحمل في معناها، إمّا ضمناً أو صراحةً، مسائل العقل، العقل في جميع وجوهه الخاصة. فالعقل هو الذي يوفر الموضوعات لميادين المعرفة (والمقصود هي المعرفة الصحيحة والحقيقيّة: المعرفة العقلانيّة)، ولعلم القيم الصحيح والحقيقي (باعتبار أن القيم الحقيقيّة هي قيم العقل)، وكذلك للسلوك الأخلاقيّ (باعتبار أن التصرّف الصالح الحقيقيّ ينطلق من العقل العمليّ). في وسط كل هذا، يشكّل العقل عنواناً لأفكار ومُثل «مطلقة»، «أبدية»، «غير زمنية»، «وصالحة من دون قيد أو شرط»[1].

ما المسائل المطروحة؟ معرفة القيم، ومعنى التاريخ، ومسألة الله، ومعنى العالم.

(1) Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, p.13.

يرفض الفكر الوضعي المحدود والسخيف نواة الوجود الإنساني كله. في مواجهة هذه العقلانيّة المحدودة، يسعى هوسيرل إلى بناء عقلانيّة حقيقيّة، وعلم حقيقيّ خاص بالفكر، بالعودة إلى «الأنا المفكرة» المؤسّسة، وإلى الذّات المتعالية التي هي مصدر كل معنى. أليست هذه هي الطريقة الوحيدة لتجاوز علميّة تتحوّل سريعاً إلى لاعقلانيّة، وكذلك لحمل الخلاص إلى أوروبّا؟ لأن مسألة العلوم ومسألة التاريخ لا تنفصلان. في حقبة وضعيّة مقفلة على الفكر، حيث العلوم تتعامى عن نفسها، تفاقمت أزمة أخلاقية– سياسيّة. في الحقيقة، الأزمة واحدة، ووحدها عقلانيّة حقيقيّة بإمكانها إنقاذ الإنسان الأوروبيّ.

● **إنقاذ أوروبّا**

سنة 1935، في وقت كانت أوروبّا غارقة في عالم العنف، تكلّم هوسيرل عن بطولة العقل.

«ليس لأزمة الوجود في أوروبّا سوى منفذين: إما أن تختفي أوروبّا عندما تتغرّب أكثر عن معناها العقلانيّ الخاص الذي هو معناها الحياتيّ، وتغرق في كره الفكر وفي الهمجيّة، وإما أن تولد من جديد من فكر الفلسفة، بفضل بطولة العقل الذي سيتفوّق نهائياً على المذهب الطبيعيّ»(1).

أليست الإنسانيّة الأوروبيّة هي موضوع الجدل، أي جماعة روحيّة، متّحدة بالفكر، تكوّنت من أيام اليونان، بواسطة الفلسفة؟ وحده «عقل بطوليّ» هو القادر على تأمين الخلاص لهذه الإنسانيّة المهدّدة. لا يمكن لهذه الأزمة الأوروبيّة التي ليست «قدراً وظلماً» أن تقاوم بطولة العقل. وأوروبّا، هذه الوحدة التي رسمها الفكر لا يمكنها الإفلات من الزوال إلا بعمل الفكر: إنها لا تعني مساحة جغرافيّة بسيطة، بل هي اختراع روحيّ.

عقلانيّة، إنسانيّة، فكرة أوروبّا روحيّة أكثر منها جغرافيّة، ومكوّنة من تجاور

(1) E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. P. Ricœur, aubier, p.103.

بسيط للشعوب: يكشف هوسيرل في الثلاثينات عن اختراع الغرب، وهو ثمرة الفكر الذي يطبع الأشياء بطابعه. يذكّرنا بأن أوروبّا الفكر لها مسقط رأس، وهو الأمّة اليونانيّة القديمة، هذه المدينة حيث ظهر الفكر، وحيث ولدت الفلسفة كميدان معرفيّ عالميّ. بروز الفلسفة، وولادة أوروبّا في الفكر يشكّلان ظاهرتين متراكبتين. سنة 1935 في مواجهة وحشيّة النازية، ذكّر هوسيرل بأوروبّا الأفكار التي استيقظت في المدينة اليونانيّة القديمة.

الإنسانويّة وضدّها

ضدّ الإنسانويّة:هيدغر

في حركة الأفكار الأوروبيّة، ما مصير الإنسانويّة، هذا المفهوم الذي يعبّر عن إيمان عميق بعبقريّة الإنسان وقدرته على السمو فوق الطبيعة؟ في النصف الأول من القرن العشرين، اتخذت الإنسانويّة عدة وجوه: وجه وجودي، ووجه ماركسي، ووجه مسيحي. وتساءل المفكّرون حول مواصفات إنسانويّة جديدة.

من جهته، أعرب هيدغر عن مواقف بعيدة عن الإنسانويّة. من مؤلفاته: («وجود وزمان») Etre et temps (1927) و(«ماهيّة الحقيقة») L'essence de la vérité (1943). وضع المؤلّف في («رسالة حول الإنسانوية») Lettre sur l'humanisme (1947) أطروحات مضادّة للإنسانويّة: ليس الإنسان هو الذي يظهر كأساس للوجود، بل الوجود هو الذي يخاطب الواقع الإنسانيّ ويؤسّسه. من هنا المعارضة الجذريّة للإنسانويّة، ذلك أنه ينبغي طرح مسألة الوجود من جديد.

تعترض («رسالة حول الإنسانويّة»)، الموجّهة في خريف 1946 إلى جان بوفريه Jean Beaufret، على التفسيرات المتعلقة بعلم الإنسان في فكر هيدغر. بينما ينصّب سارتر الإنسان–الملك في وسط الواقع ووسط الحياة، يؤكّد هيدغر على أن الإنسان هو «راعي الوجود». خلافاً للإنسانويّة، يرى هيدغر أنه يجب الاعتماد على الاستضاءة بالوجود، ورفض فكرة مفادها

أن الإنسان هو أساس الأشياء كلّها.

«لا تبحث فقط الإنسانويّة، في تحديدها لإنسانيّة الإنسان، مسألة علاقة الوجود بماهيّة الإنسان، بل تمنع حتى البحث فيها»(1).

هيدغر هو فيلسوف الوجود وليس فيلسوف الإنسان: ليس الوجود مفهوماً نوعياً، ولا عبارة قابلة للتحديد، إنه يشير إلى مصدر روحيّ يضيء الحقائق الخاصة، وإلى سر لا يُختزل بأي موجود. الإنسان ليس إنساناً إلاّ بقدر ما ينفتح على الوجود.

سارتر: الوجوديّة هي إنسانويّة

● **فيلسوف في عصره**

سارتر (1905 –1980) هو خرّيج دار المعلمين وأستاذ فلسفة. أصبح إبّان التحرير كاتباً مشهوراً. لم يعرف كتابه («الوجود والعدم») L'être et le néant عند صدوره سنة 1943 الاّ شهرة محدودة، لكنّه خرج من الظلمة مع هجمة الوجودية بين سنة 1946 وسنة 1948. عمل سارتر أيضاً للمسرح («الذباب») Les mouches، («أبواب مغلقة») Huis clos، و(«الأيدي القذرة») Les mains sales. ابتداءً من سنة 1950، عمّق سارتر النظريّة الماركسيّة، فظهر هذا العمل المبتكر: («نقد العقل الجدليّ») Critique de la raison dialectique (1960)، وهو محاولة توليف للوجوديّة والماركسيّة. سنة 1964 رفض سارتر جائزة نوبل للأدب. مات في نيسان/أبريل سنة 1980. عاش حياة ملتزمة تعكس قلق عصرنا.

● **حرّية وإنسانويّة**

إبّان التحرير، ارتسمت إنسانويّة جديدة ملأى بالآمال، ترغب في استثمار كل قدرات الحياة والعمل. لا تنفصل نشوة سنوات 1945 عن الإنسانويّة الملحدة التي أراد سارتر تأسيسها.

(1) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, p.47.

يضع سارتر الإنسان–الملك وسط الأشياء متمتّعاً بحرّيته وهي الأساس الوحيد لكل قيمة ولكل معنى. تنتج عن الحرّية مسؤولية دائمة تلقى على عاتق الإنسان. الإنسان، الذي كُتب له أن يكون حرّاً، يلتزم في كل عمل ويُلزم البشريّة كلّها.

من هنا برزت إنسانويّة – وهي مذهب محوره الإنسان وحريته– في كتاب L'existentialisme est un humanisme («الوجوديّة هي إنسانويّة») والكتاب عبارة عن نص لمحاضرة ألقيت في تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1945 وجرت عليها تعديلات طفيفة. ما هي الإنسانويّة؟ مذهب يهتمّ بهذا الإنسان المسؤول في كل دقيقة من حياته، والذي يتحدّد بمجموع أعماله حيث تتجسّد حرّيته اللامتناهية.

إلا أن الكلام عن الإنسانويّة ليس معناه الكلام عن الطبيعة الإنسانيّة: لا يوجد طبيعة إنسانيّة لأنه لا يوجد إله كي يخلقها. يوجد الإنسان، ويدخل العالم، ويخلق نفسه من خلال أعماله وتصرفاته. ليس له طبيعة ولا يمتلك ماهيّة. «يتقدّم الوجود على الماهيّة». من هنا، نحن أمام إنسانويّة يظهر فيها الإنسان كمشروع؛ إنه يهرب من ذاته، ككائن عدميّ لا يتوافق أبداً مع ذاته. الإنسان المجرّد من الماهيّة والجوهر يتخطّى ذاته بصورة دائمة، نحو المستقبل. إنه عدم، إنه كائن ما هو ليس ما هو وليس هو ما هو عليه، إنه «هوّة في الوجود»، كهذه الحرّية التي يجب صنعها بصورة مستمرّة والتي تظهر كخاصيّة الذّات الإنسانيّة، والتي تعطيها الكرامة.

إنسانوية دون ماهية إنسانية، هذا ما يطرحه علينا جان بول سارتر، وهو يضع نظريّة إنسانويّة غير منفصلة عن الإلحاد. الله الغائب لم يمنحنا طبيعة. الإنسان الذي ليس خليقة الله ولا هو ممثل طبيعة إنسانيّة، يتحدّد بوجوده، بحرّيته وقيمه، وهي المضامين الوحيدة «للإنسانويّة الوجوديّة» التي تقتضي موت الله.

«إذا كان الإنسان، كما يراه الوجوديّ، غير قابل للتحديد، فذلك لأنه في البدء ليس شيئاً. فهو لن يكون إلاّ لاحقاً، إنه سيكون كما سيفعل بنفسه. إذاً لا وجود لطبيعة بشريّة لأنه لا يوجد إله كي يخلقها. [...]؛ الإنسان ليس شيئاً آخر إلاّ ما يفعل بنفسه [...]. لكن ماذا نعني بذلك غير أن للإنسان

كرامة أكبر من كرامة الحجر والطاولة؟»[1].

من كامو Camus إلى مونييه Mounier

يُبرز كامو هو أيضاً صورة الإنسان الذي يواجه العبث، ويقاتل من دون أمل، ولكنه يُظهر بذلك كبره وكرامته. هنا أيضاً يبني الإنسان صورته، ويتساوى تأكيد اللامعنى مع أخلاقيّة واعية في مواجهة شرّ الوجود. مثل سيزيف الذي يدحرج صخرته للأبد، يكتشف الإنسان العبثيّ، في حِمله بالذّات، قوته ويؤكّد على إنسانيته في غباوة العالم:

«القتال نفسه من أجل الوصول إلى القمم يكفي لملء قلب إنسان. يجب تخيّل سيزيف سعيداً»[2].

أخيراً إلى جانب إنسانويّة العبثيّة هذه، يمكن ذكر إنسانويّة إيمانويل مونييه التي لا تنفصل عن البحث الشخصانيّ، والإنسانويّة الماركسيّة أيضاً التي تضع الإنسان في وسط التاريخ. طبعت الإنسانويّة، التي هي مكوّن أساسي للنصف الأول من القرن العشرين، عدّة أسر فكريّة، من جيد إلى سارتر ومونييه.

الأفكار الدينيّة: فكرة الله

يتردّد فكر النصف الأول من القرن بين الإلحاد والمقدّس، بين حرية التخلّي الإنسانيّ والتعالي الإلهيّ.

يتواجد الله والصوفيّة في قلب النظريّة البرغسونيّة. ينبع فكر برغسون من الصوفيّة المسيحيّة. اقترب برغسون كثيراً، وهو اليهوديّ، من الكاثوليكيّة التي كان يمكن أن يرتدّ إليها لولا موجة النازيّة، كما ذكره لنا في وصيته: «قادتني تأمّلاتي أكثر فأكثر إلى الكاثوليكيّة التي رأيت فيها وصول اليهوديّة إلى تمامها. كنت ارتدّيت لو لم أرَ الموجة المعادية للساميّة التي بدأت تتحضّر منذ سنين والتي

---

(1) Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, p.22.

(2) Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Idées – Gallimard, p.166.

ستجتاح العالم. أردت أن أبقى بين الذين سيصبحون غداً من المضطهدين».

يسمح الدّين الثابت بالحفاظ على المجتمع، ويوفر الحماية من القلق حيال الموت. الإنسان مزوّد بالتفكير، لذا فهو يعرف أنه سيموت، وهذه فكرة تتسبّب بالتعاسة وتتعارض مع حركة الطبيعة وتعيقها. وإذ يقدّم الدّين صورة البقاء، يحمل إلينا وسيلة دفاع ضدّ فكرة الموت.

أمّا الدين الديناميكيّ، دين المتصوّفين، فينقل النفس إلى ميدان آخر هو ميدان الحب. تكون النفس الصوفيّة عندئذ في اتصال مع المبدأ الخالق. «في الماضي، كانت تشعر أن الله حاضر [...] حتى أنها كانت تتّحد معه في النشوة، لكن لم يكن شيء من ذلك مستديماً لأن كل ذلك لم يكن إلاّ تأمّلاً [...] الآن، الله يعمل بها وفيها: الاتّحاد تام وبالتالي نهائيّ»[1].

لكن يجب ذكر تجربة سيمون فيل Simone Weil (1909 – 1943) التي، انطلاقاً من الإلحاد، تقرّبت من المسيح ومن الإيمان المسيحيّ: «في كل الاحوال، هناك حاجة لدين جديد [...] فليعطِ النور الأزليّ ليس سبباً للحياة والعمل، بل امتلاءً يُعفي من البحث عن هذا السبب». نرى هنا صوفية من وحي مسيحيّ، بالرغم من أن سيمون فيل وهي من أصل يهوديّ لم ترتدّ – مثل برغسون – إلى الدّين المسيحيّ («الجاذبيّة والنعمة») (La pesanteur et la grâce) (1947)؛ («المعرفة الفائقة الطبيعة») La connaissance surnaturelle (1949).

أما بيار تيلار دو شاردان Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955) فهو اختصاصيّ فرنسيّ بعلم المتحجّرات، وينتمي إلى الرهبنة اليسوعيّة. أراد أن يضفي من جديد بُعداً كونيّاً على المسيح؛ يقول إن الإنسانيّة تسعى للوصول إلى نقطة الأوميغا (النقطة النهائية)، حيث ستبلغ ما هو فوق الإنساني، وهذه النقطة التي تتّجه نحوها ليست سوى المسيح، المركز الشخصيّ لكون يتطوّر. يظهر تيلار وكأنّه يعتنق آراء شبه حلوليّة، من هنا جاء التحذير المنبثق سنة 1962 عن محكمة التفتيش الدينيّة التي أشارت إلى مخاطر أعمال هذا المفكّر، صاحب كتاب («الظاهرة

---

(1) Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, p.247-248.

الإنسانية» Le phénomène humain (1955).

أخيراً لا يمكن تجاهل الوجوديّة المسيحيّة مع غابريال مارسيل Gabriel Marcel، إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier، جاك ماريتان Jacques Maritain وغيرهم. يرى هؤلاء الفلاسفة، في الدين المسيحيّ الإمكانية الوحيدة للتخلّص من مأساة الإنسانويّة الملحدة التي يعتبرونها عدميّة. لقد جعل جاك ماريتان (1881 - 1973) -الذي كان قريباً جداً من العلماء اليسوعيين - وإيمانويل مونييه (1905 - 1956) من برغسون شخصيّة مرجعيّة أساسيّة. أمّا كارل جاسبرز Karl Jaspers (1883 - 1969)، فلا يفصل بين الحرية والوجود الأعلى الذي هو مصدر المعنى.

لكن ما تزال عبارة نيتشه «الله مات» تدوّي بقوّة. ألا يجب التنديد باللاهوتيّين وبكل الذين يجري في عروقهم دم لاهوتي؟ ألا يجب دفع نقد المسيحيّة حتى نتائجه النهائيّة.

«لا يمكن للذي يجري في عروقه دم لاهوتيّ إلاّ أن يكون لأوّل وهلة ذا نيّة سيئة ومرتبكاً أمام الامور. الاضطراب الذي ينتج عن ذلك يسمّى الإيمان: إنه إغماض عيني الإنسان نهائيّاً كي لا يرى، كي لا يتألّم من منظر يتّصف بزيف لا يقوى عليه شيء»[1].

من جهته، أعلن تيّار وجوديّ عريض (تآلف في مقابل وجوديّة مارسيل، وجاسبرز المسيحيّة ويضم سارتر، وبوفوار Beauvoir) موت الله الذي يفترض مجيء الإنسان: «الوجوديّة الملحدة التي أمثّلها متماسكة. إنها تعلن أنه إذا كان الله ليس موجوداً، هناك على الأقل كائن وجوده يسبق ماهيّته [...] وأن هذا الكائن هو الإنسان»[2].

موت الله يشكّل انفتاحاً على عالم اللانهائيّات الممكنة: إذا كان الله غير موجود، فكل شيء مسموح، ويرى الإنسان نفسه محكوماً بالحرّية. فهو ينسب إلى نفسه من جديد الصفات الإلهيّة ومن بينها الحرّية الخلاّقة. هناك إذن داخل هذه الإنسانويّة

(1) Nietzsche, *L'Antéchrist*, Idée – Gallimard, p.19.

(2) Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, p.21.

الملحدة التي تستعير من الله الصفات والنعوت، نَزْرٌ قليل من لاهوت معاكس.

اذاً، بين الإلحاد والتجربة الدينيّة، يتحرّك ويتأرجح نصف قرن متردّد وحائر. يأخذ الإلحاد غالباً وجهاً سياسيّاً، من خلال إلحاد الدّولة في البلدان الشيوعيّة ومن خلال متاحف الإلحاد فيها التي تذكّر بالجرائم التي ارتكبت باسم الدّين.

تطوّر الأفكار الأخلاقيّة والسياسيّة

الأخلاقيّة

- **الريبة الفرويديّة**

بعكس القرن التاسع عشر الذي يتعقّب كل أشكال الأخلاقيّات، باسم التاريخ (هيغل)، وباسم السياسة (ماركس)، وباسم الحياة أيضاً (نيتشه)، يكشف القرن العشرون، برغم الريبة الفرويدية، عن تفتّح أخلاقيّ، تُبرزه الشخصانيّة والوجوديّة اللتان تشدّدان على استقلالية الذات المعنوية الحرّة التي تخلق القيم.

ماذا يقول لنا فرويد؟ إن كان لا يبدو أنه يحارب الأخلاقيّات، إلا أنه يكشف، مثل نيتشه، عن الإواليّات النفسانيّة التي تسبّبها: من خلال تجريد الضمير الأخلاقيّ من الطابع المقدّس، ينزع فرويد عنه كل هالة، ويجعله مقتصراً على الإدراك الداخلي المتمثّل بردّ بعض الرغبات، تحت ضغط الأنا المثاليّة التي نمت منذ الطفولة بالتماثل مع صورة الأهل. الأنا المثالية هي أساس المضمون الأخلاقيّ. من هنا تُردّ الأخلاق، التي هي من إنتاج الأنا المثالية، إلى عمليّة كبت نفسيّ، وتنتفي كأخلاق قائمة بذاتها: عبارة «يجب عليك» تعني تنازلاً بسيطاً عن رغباتنا. «الضمير الأخلاقيّ» هو الإدراك الداخلي المتمثّل بردّ بعض الرغبات التي نشعر بها»[1].

على الرغم من أنها كانت موضع ريبة من قبل فرويد، أثبتت الأخلاقيّات وجودها طوال النصف الأول من القرن العشرين، قبل أن تظهر بقوّة في بدء الألفيّة الثالثة.

---

(1) Freud, *Totem et tabou*, Payot, p.97.

● **الشخصانيّة: شيلر ومونييه**

شهدت سنوات ما قبل الحرب (حرب 1939) وما بعدها مباشرة ولادة «ثورة شخصانيّة».

برز في فلسفة كانط مفهوم الشخص الأخلاقيّ، الذات المسؤولة والجديرة بالاحترام. إذا كان كانط، بهذا المعنى، أبا الشخصانيّة، فإن ماكس شيلر Max Scheler، ومارتان بابر Martin Buber، وإيمانويل مونييه قد أعطوا زخماً لهذا المذهب وأرسوا له أسساً. استُعملت كلمة شخصانيّة لأول مرة سنة 1903 من قبل الفيلسوف الفرنسيّ شارل رونوفييه Charles Renouvier الذي أعطاها معنىً مغايراً للمعاني الراهنة.

ما الشخصانيّة؟ إنها نظريّة أخلاقيّة واجتماعيّة أيضاً تجعل من الشخص قيمة سامية ترى فيها غاية مطلقة. تظهر الأخلاقيّات مع احترام الإنسان وتتماهى معه. أسّس الفيلسوف الألمانيّ ماكس شيلر (1874 - 1928) المذهب الشخصانيّ لأنه أعطى للشخص الإنساني ولدعوته الأهميّة الأولى. («المذهب الصوري في الأخلاقيّات والأخلاقيّات الماديّة للقيم» 1913 - 1916) Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. يُعدّ إيمانويل مونييه في فرنسا أهم فيلسوف للشخصانيّة التي يحدّدها انطلاقاً من معارضته للمجتمعيّة وللفردانيّة. إنه فيلسوف مسيحيّ، ومؤسس مجلة الفكر Esprit. يندّد بالفردانيّة البورجوازيّة ويواجهها بشخصانيّة منفتحة ليس فقط على الشخص بل أيضاً على تداخل الضمائر المتّحدة في الحب.

«الشخص ليس شيئاً. هو ما يوجد في كل إنسان ولا يمكن معالجته كشيء [...] الشخص ليس الشيء الأكثر روعة في العالم، إنه شيء يمكننا التعرّف إليه من الخارج، كباقي الأشياء. إنه الحقيقة الوحيدة التي نعرفها والتي نخلقها في الوقت نفسه من الداخل. هي موجودة في كل مكان، ولا تُعطى في أي مكان»(1).

(1) E. Mounier, *Le personnalisme*, Que sais-je ? PUF, p.5, 6.

● **سارتر وأخلاقيّة الالتزام**

سنة 1945، عند نهاية الحرب العالميّة الثانية، أكّد سارتر، في أول عدد لمجلّة الأزمنة الحديثة Temps modernes، ضرورة الالتزام. عندما حدّد فكرته الخاصة بالأدب الملتزم، رسم صورة للأخلاقيّة سيكون لها امتدادات واسعة.

«إننا متورطون في هذا الوجود» كان يقول باسكال. بعد باسكال، أعلن سارتر واجب الالتزام: إننا محكومون بأن نكون أحراراً، ومدعوون دائماً للاختيار بين احتمالات مختلفة. كيف يمكن أن نطمح إلى الحياد؟ الإنسان، بوصفه حضور في العالم، يمتلك حرية تتحقق في العالم وتقوم فيه. مما يعني أن الإنسان لا يمكن أن ينعزل داخل ذاتيّة خالصة. رفْض الاختيار معناه اختيار عدم الاختيار. مهما فعلنا، نحن متورطون في الواقع ومسؤولون. تنطبق فكرة الالتزام الأخلاقيّ هذه بصورة خاصة على الإنسان المفكّر.

الأفكار السياسيّة

● **نقد الديمقراطيّة: من موراس Mauras إلى سوريل Sorel**

يميّز نقد الديمقرطيّة وإعادة النظر في دولة الحقّ النصف الأول من القرن العشرين وهذا غالباً ما ينظّم الرعب المؤسساتي.

في فرنسا، نصّب شارل موراس (1862 – 1952) نفسه كمحي للهلّينيّة، وكشاعر اليونان القديم (Anthinéa 1901). لكنه أصبح المنشّط الأساسيّ لحركة العمل الفرنسي Action Française، وهي حركة يمينيّة متطرّفة (1908 – 1944)، دافع من خلالها عن قوميّة صافية، وهاجم الديمقراطيّة التي يستخفّ بها أيضاً الماركسيّون. برز كل شيء بالنسبة إليه في فكرة الملكية التقليديّة، والوراثيّة، والمقاومة للنظام البرلمانيّ. هذا المجتمع التقليدي الذي يحلم به موراس لا يختلف كثيراً عن مجتمع ميستر، وبونالد مؤسّسي اليمين المتمسّك بالشرعيّة الملكيّة. اتّخذت معركة الأفكار، التي امتازت بالعنف منذ الثورة الفرنسية، أشكالاً خاصة حدّدتها أهداف يمين متطرّف وفاعل باستمرار.

لكن لماذا يجب أن تلتحق فكرة الديمقرطيّة بالمفاهيم البائدة؟ لأن كل تقسيم للعمل يقود إلى لا مساواة في الوظائف، ولأن كل تقدّم هو أرستقراطيّ. إن تطوّر الحياة يحكم بالفشل على الديمقراطيّة التي تقيم المساواة وتخالف قانون الطبيعة. «يمكن لمجتمع أن يطمح إلى المساواة [...] لكن التقدّم هو أرستقراطيّ».

يظهر نقد الديمقراطيّة هذا في أعمال جورج سوريل (1847 – 1922) وهو مفكّر غامض، أثّر في الحركة النقابيّة الثوريّة، والفاشيّة الإيطاليّة. هاجمت اشتراكيّة سوريل العقل والديمقراطيّة في الوقت نفسه، وفي هذا الإطار، أعلن موسوليني: «سوريل هو من أدين له أكثر من أي كان».

● **نقد دولة الحقّ: الفاشيّة، الاشتراكيّة الوطنيّة، الشيوعيّة**

كان المذهب الفاشستيّ والاشتراكيّة الوطنيّة يحلمان بنموذج جديد للدّولة القويّة.

تحوّلت الفاشية التي أسّسها موسوليني في إيطاليا سنة 1919، بعد بضع سنوات، إلى نظام سياسيّ حقيقيّ. إنها ترفض الديمقراطيّة، وتمجّد الأمّة، وتريد إنشاء دولة قوية تغلّب الصالح العام. كل شيء في إطار الدّولة، لا شيء ضد الدّولة، لا شيء خارج الدّولة. ماذا ترفض الفاشيّة؟ دولة الحق أي دولة فيها قانون، وفيها حق مرتبطان باحترام الشخص. تؤدّي الفاشيّة إلى تحكّم الدّولة وإلى تراجع دولة الحقّ.

اما بالنسبة للاشتراكيّة الوطنيّة، فتنادي بدولة شموليّة، تفرض نفسها كمبدأ مطلق، وتشكّل موضوع عبادة. وهي إذ ترتبط بالعنصريّة، تشتمل على بعض مكوّناتها، كعبادة القائد، وضرورة المراقبة البوليسيّة، وغياب الحرّية. يضاف إلى ذلك عمليّة إلغاء للحقّ ولدولة الحقّ، حتى ولو كانت بعض أشكال الحقّ تحرص على أن تكون محترمة ظاهريّاً. إنه تأكيد لوجود قوة واحدة ممّا يؤدي بشكل قاطع إلى المنطق الشموليّ وإلى نفي كل تجزئة اجتماعيّة، وإلى سعي مجنون لإعادة إقامة الوحدة الكاملة. على المجتمع الجديد المنبثق من النازيّة أن يحول دون قيام طبقات

أو تجمعات ذات مصالح متضاربة. في الخلاصة، تمثّل الدولة التوتاليتاريّة النازيّة – كما الفاشيّة من هذا المنظار – نظاماً سياسيّاً يرتكز إلى صورة وهميّة للوحدة.

تُعطي إيديولوجيّة الاشتراكيّة الوطنيّة عصرنا الحاضر وجهه المرعب: إنها غير مبالية بأية عقلانيّة حقيقيّة، وتعبّر فقط عن فكرة خراب جذريّ من خلال سعي مرَضي إلى الوحدة الأحاديّة، إلى المجتمع المغلق على ذاته المتجاهل لكل خصومة ولكل اختلاف.

أخيراً، تنافس الإيديولوجيّة الشيوعيّة النازيّة بضراوة. هنا أيضاً تهيمن فكرة حزب واحد يراقب كل النشاطات، ويعتمد الإرهاب البوليسيّ. الإيديولوجيّة الماركسيّة في حد ذاتها ليست عنصريّة حتى ولو أنها ظهرت في بعض الأوقات مناهضة للساميّة. تبدو عنصريتها عرضيّة أكثر منها بنيويّة. في الواقع، يتأتّى الفرق بين التوتاليتاريّة النازيّة والتوتاليتاريّة السوفياتيّة من الغائيّة الخاصة لكل نظام. بالنسبة للشيوعيّة، المقصود هو بناء الإنسان الجديد، وبالنسبة للنازيّة، المقصود هو تدمير كل الأجناس الدنيا. من جهة معسكر عمل، ومن جهة ثانية غرفة الغاز.

الفكرة الشيوعيّة تمتلك خصوصيتها لأنها تتجذّر في الماركسيّة–اللينينيّة، مع ما تحمله من جدليّة التاريخ، ونقد الدّولة البورجوازيّة، ونظريّتها المتعلّقة بانحطاط الدّولة.

● خلاصة: عقل سياسي منحرف

أدّت الأفكار السياسيّة في النصف الأول من القرن العشرين غالباً إلى الإرهاب المؤسساتيّ، أمّا عندما تعبّر عن عقل منحرف أو عقل أصيب بالجنون، فهي تؤدّي إلى التعصّب والموت، من خلال تقديس السياسة.

تطور الفن والجماليّة

الفن، ظهور أشكال بسيطة

في نهاية القرن ابتُكر فن جديد لا يحترم القواعد الجماليّة التقليديّة، ويستعين

مباشرةً بلاعقلانيّة الإنسان العميقة، ويحذف كل لغة مبنيّة على تعبير عقلانيّ. عند حدود العقل، هناك اللاعقلاني الذي يجب بلوغه دون وساطة اللوغوس (راجع في الرسم، كليمت Klimt، التعبيرية... وفي الموسيقى، نظام الاثني عشر صوتاً، شوينبرغ Schoenberg...).

إذا كانت قد حصلت ثورة في مجال العلوم الفيزيائيّة والرياضيّة، فإن الأشكال التشكيليّة والفنيّة هي أيضاً قد اهتزّت. منذ سنة 1890، اقترح الرسام موريس دينيس Maurice Denis تعريفاً للّوحة طبع الخمسين سنة التي تلت.

اللوحة «قبل ان تكون حصان معركة، أو امرأة، أو طرفة ما، هي في الأساس مساحة مسطّحة مغطّاة بألوان تتناغم في ترتيب معيّن»(1).

عبر الثورات الفنيّة، ارتسمت ملامح فن يُعرّف بأنه مجموعة أشكال خالصة، وخاصة، ومتحررّة من القواعد التقليديّة ومن الاهتمامات الغريبة عن الفن نفسه. يختفي الطموح التصويريّ لمصلحة تنسيق بين الألوان، ولمصلحة بنى متحرّرة من القيود التي تربطها بالعالم الفيزيائيّ. ملحمة المذهب التكعيبيّ التي فرضت نفسها على الجمهور اعتباراً من سنة 1911 هي في هذا الإطار معبّرة، والأعمال التكعيبيّة التي عُرضت في صالون المستقلّين Salon des Indépendants السابع والعشرين (نيسان – حزيران 1911)، لوحات دولونيه Delaunay بالتحديد، أثارت الاستنكار، وقد تجدّد هذا الاستنكار في تشرين الثاني / نوفمبر في صالون الخريف Salon d'Automne التاسع. لكن قبل ذلك كان بيكاسو قد قدّم في ربيع 1907، آنسات افينيون Demoiselles d'Avignon. وفي سنة 1913 أصدر أبولينير Les peintres cubistes («الرسامون التكعيبيّون») يُبرز فيه جوهر فن جديد تماماً، عبارة عن مجموعة أشكال خالصة وشبه ميتافيزيقيّة. إنه تعريف محوريّ يضاف إلى التعريف الذي أعطاه موريس دينيس. لقد انفصل الرسم عن ماضيه واتّخذ طرقاً غير مُستكشفة.

(1) Cité in : Jean Cassou, *Panorama des arts plastiques contemporains*, NRF – Gallimard. P. 60.

«ها نحن في صدد فن جديد بالكامل [...] سيكون رسماً خالصاً كما أن الموسيقى أدب صافٍ [...] قدّم لنا الرسّامون الشباب، الذين يريدون بلوغ نموذج أعلى للجمال ولا يكتفون بالموضوعات الإنسانيّة، أعمالاً تخاطب العقول أكثر مما تخاطب الحواس. إنهم يبتعدون أكثر فأكثر عن فن الخدع البصريّة القديم، وعن القياسات المحليّة ليعبّروا عن عظمة أشكال ميتافيزيقيّة»[1].

إذا كان المذهب التكعيبي قد عرّف نفسه بأنه فن رسم مجموعات جديدة إلى جانب عناصر خلقها الفنان، فإن الفن التجريديّ هو أيضاً قد قرّر الانفصال عن القواعد الكلاسيكيّة عن طريق تحقيق بنى بسيطة. يُذكر في هذا الإطار فاسيلي كاندنسكي Wassili Kandinsky (1866 – 1944) الذي دعا في («الروحانيّة في الفن») Du spirituel dans l'art (1911) إلى فن غير تصويريّ هو لغة حقيقيّة للمطلق. لكن بول كلي Paul Klee (1879 – 1940) هذا الرسام الذي لا ينضب معين إبداعه، والذي رفض أن تكون اللوحة مجرّد مرآة لسطح الأشياء لكي يدخل إلى باطنها، هو الذي وجد أفضل تعريف لهذا الفن كإبداع لبنى خاصة:

«لا يستنسخ الفن ما هو مرئي، بل يجعل الأشياء منظورة»[2].

طبعاً ظهرت هذه التصدّعات أيضاً في الموسيقى والفن المعماريّ. أعادت الموسيقى النظر في النظام النغميّ التقليديّ. وظهرت في كل مكان إرادة التخلّص من فن الماضي، وتعزيز فن يشير إلى القطيعة مع ما قبله.

الجمال، هل أفل نجمه؟

إن هذه التصدّعات حيث تتحطّم القوانين الجماليّة التقليديّة، وهذه التحوّلات حيث يتأكّد الموضوع الجماليّ متحرراً من كل قيد، ولّدت غالباً لدى الجمهور المرتبك بهذه الثورات الجماليّة حالة من الحيرة. ماذا لو لم تعد كلمة «جميل»

(1) G. Apollinaire, *Les peintres cubistes. Méditations esthétiques*, Hermann, 1965, p.50, 53.

(2) Paul Klee, Schöpferische Konfession, *Tribüne der Kunst und Zeit*, Berlin, 1920, trad. in: Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, Médiations Denoël – Gonthier, p.34.

رائجة؟ وماذا لو لم يعد علم الجمال أمراً لا يمكن تصوره؟ هذا هو موضوع تحليل فاليري Valéry الذي يقلق في («تنوّع» Variété III (III (1936) أمام انفتاح الوعي الفنيّ، وتصدّعات النصف الأول من القرن العشرين: ماذا يعني «علم الجمال»؟

«في أية مناسبة [...] تقرّر مشروع «صناعة جماليّة» وتحدّد؟ – علم الجمال؟... لكن هل المحدثون ما زالوا يستعملون هذه العبارة؟ يبدو لي أنهم لا يلفظونها إلا باستخفاف [...] كما لو أن الجمال قد مات. التجديد، القوّة، الغرابة، بكلمة واحدة كل القيم الصدميّة قد حلّت محلّه [...] تحديد الجميل في زماننا لا يمكن اعتباره سوى مستند تاريخيّ أو لغويّ»[1].

إلا أنه ليس من دليل على موضوع الجمال الميت. ربما يكون السورياليّون أقرب إلى الحقيقة عندما يتكلمون عن الجمال المضطرب، المأخوذ بالحركة، جمال متفجّر وساحر: يقول أندريه بروتون André Breton سنة 1937 في L'amour fou («الحب المجنون») إن الجمال سيكون مضطرباً أو لا يكون.

مهما يكن الجواب عن هذه الاسئلة، ألا يجب الأخذ بعين الاعتبار(«العمل الفني في مرحلة قابلية نقله التقنية») L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique وهو عنوان مؤلّف لوالتر بنجامين Walter Benjamin حيث صدر سنة 1935؟ في الثلاثينيات، كان الإنتاج في مجال الفن والأعمال الفنيّة (أفلام...) يجري على نطاق واسع. إن تزايد إمكانيّة نسخ اللوحات غيّرت معنى العمل الفنيّ: كل الحقبة الحديثة تصبّ ضد وحدانية العمل الفنيّ؛ من هنا تجريد الفن من قدسيته، الفن المجرّد من سحره ومن قدراته السحريّة المرتبطة بالهالة، والمكانة، والكرامة القديمة المدنّسة حالياً. أليس بحوزة الجماهير لوحات منسوخة عمّ انتشارها؟ يُظهر كتاب («العلاقات الخطيرة») Les liaisons dangereuses وكتاب («دون جيوفاني») Don Giavanni اللذان تحوّلا إلى صور سينمائية، هذا التطوّر في تجريد الفن من قدسيته، عندما تبسّط الجماهير الجمال اللامتناهي أو تستبيحه. يخسر العمل الفنيّ إذاً من فردانيّته وما

(1) P. Valéry, *Variété III*, Gallimard, p.145, 146, 147.

يحمله من طابع قدسيّ. عندما يتعلمن الفن، يبتعد عنّا، ويصبح جزءاً من التعلّم الإدراكيّ: يصبح ظاهرة تجريبيّة ونتاجاً جماهيريّاً.

خلاصات حول النصف الأول من القرن العشرين

نحو الفردانية

يدلّ منظر الأفكار في النصف الأول من القرن العشرين المطبوع بتعقّد شديد وبمواضيع غالباً ما تكون متناقضة، على نماذج ستبرز خلال العقود الأربعة التالية.

سجلّت فترة ما بعد الحرب، أي فترة التحرير، انقطاعاً عميقاً مع الماضي المباشر، وأظهرت الاضطرابات التي تحيط بالفرد. احتلت مفاهيم الحرّية والتحرّر مكاناً مهماً في ميدان الأفكار. أليس المقصود تحقيق الحرية الفرديّة، وربطها بالتاريخ والجماعة؟ لم تكن الوجوديّة فلسفة فقط، بل أسلوب حياة مرتبطاً بشعور بالوحدة، وبسلوك متمرّد وقح. لقد ظهر أيضاً التضامن كما التواصل، إلا أن حرّية الفرد في تحديد خياراته الوجوديّة الخاصة برزت بقوة في فترة التحرير. مع الوجوديّة، يأتي الوعي في الطليعة، وكذلك الحرّية الفرديّة التي سنراها في المسار اللاحق. لم تعد الفردانيّة المعاصرة بعيدة.

العقل المتردّد

ارتسم أيضاً عصر العقل المتردّد. رأى نصف العصر هذا أفول اليقينيّات العقليّة، ليس فقط في العلم المحكوم نهائيّاً بالشكّ والقلق (غودل)، بل أيضاً في مجال نظريّة القيم والفن المحكومين بالانقطاعات والتحوّلات المستمرّة. انفجرت بنى الخطاب الفنيّ التقليديّة كلّها، وانفتحت حداثة محيّرة على خواء مستديم. لم يعد أحد يجرؤ على إعطاء تحديد للجمال. إن تفكيك القيم العلميّة والجماليّة أيضاً وضع وسط الفكر الأوروبيّ فكرة عقل أصبح يفتقر إلى أسس ثابتة وأكيدة.

مرض العقل

لكن العقل ليس مجرّداً من أسس ثابتة وأكيدة فحسب، بل إنه مريض، إنه مرضيّ في جوهره: هذا هو حاصل النصف الثاني من القرن العشرين الذي يحضّر لعصرنا الحاضر.

حلّلت مدرسة فرنكفورت Ecole de Francfort مع ادورنو Adorno، وهوركهيمر Horkheimer، التدمير الذاتيّ للعقل الذي أدّى إلى أنواع جديدة من الهمجيّة والتوتاليتاريّة. ليس مرض العقل حادثاً عرضياً، بل هو مرتبط باستبداديّة المفهوم، وبمبدأ الانحراف المتصل بهذا الأخير. يمثّل العقل، المولود من نزعة الإنسان الاندفاعيّة باتجاه السيطرة على الطبيعة، ممارسة استبداديّة.

في النتيجة كشفت النازيّة والحرب أزمة العقل المعاصرة، هذا اللوغوس المشبع بالسلطة والهيمنة.

«إذا كان لا بدّ من الكلام عن مرض يصيب العقل، فيجب فهم أن هذا المرض لم يصب العقل في زمن تاريخيّ معين، بل كان غير منفصل عن طبيعة العقل في الحضارة كما عرفناها حتى يومنا هذا. مرض العقل يعني أن العقل ولد من نزعة الإنسان الاندفاعيّة للسيطرة على الطبيعة، «والشفاء منه» يتوقّف على معرفة المرض الأصلي وليس على شفاء آخر عوارضه المستجدّة. سيكشف النقد الحقيقيّ للعقل حتماً طبقات الحضارة الأكثر عمقاً وسيتفحّص أولى مراحل تاريخه [...]

هكذا يذهب اضطراب العقل أبعد من التشوّهات الواضحة التي يتّسم بها في الوقت الحاضر»[1].

الإنسانيّة كتواصل

خلال النصف الثاني من القرن العشرين تفجّرت الصّور، وانتصرت وسائل الإعلام. بدأ الراديو ينافس الصحافة المكتوبة، وانطلقت السينما فعليّاً مع الأفلام الناطقة. يعني هذا التغيّر في الحضارة المرتبط بظواهر جماهيريّة أن التواصل ينمو.

---

(1) Max Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot, p.182 sq.

مشهد جديد أخذ مكانه – وسيطر على القسم الثاني من القرن العشرين – حيث تقوم وسائل الإعلام بلعب دور توحيديّ. ظهرت ثقافة الجماهير في فترة ما بين الحربين كمعطى مهمّ ظلّ يتقدّم تدريجيّاً طوال القرن.

يدلّ انتصار وسائل الإعلام الجديدة كما الثقافة الجماهيريّة على أن الإنسانيّة تعني التواصل، وأن الجنس البشريّ يؤلف مجموعة ترتوي أكثر فأكثر من الصور والأصوات التي تجوب المدى والزمان. ها إن موجة قويّة تقذف المجموعة الإنسانيّة باتّجاه كون التواصل.

النصف الثاني من القرن العشرين

صفات عامّة

كثير من التغيّرات حدثت منذ عدة عقود في ميدان الأفكار، وهي تغيّرات تحملنا على الشكّ في ديمومة الثقافة الأوروبيّة. إن الفرنسيّ، والإيطاليّ، والألمانيّ الذين ولدوا في بداية القرن، عرفوا العبور من حضارة إلى أخرى. تسارعت التغيّرات التي حصلت على صعيد الثقافة والأفكار.

من سنة 1950 وحتى يومنا هذا عرفت الثقافة والأفكار الأوروبيّة انقلابات متسارعة. غيّر العصر الجديد في مجال العلم والتقنيّة ليس فقط أوروبّا بل العالم. أدّت العلوم الإلكترونيّة، وثورة الاتصالات عن بعد، وامتلاك المعلوماتيّة، إلى عالميّة الثقافة. سعت الإنسانيّة إلى تحديد نفسها كمسار تواصل من خلال هذا السيل المستمر للصور والأصوات، وفي وسط أجواء المرئي والمسموع التي تطبعها تكوّن نسيج إنسانيّ جديد.

بينما انبثق العقل الرياضيّ والفيزيائيّ، الملازم للتعقّد والفوضى، بطريقة جذريّة، من الحتميّة القاسية، واهتم بالمحتمل وغير النظاميّ، أعاد العقل البيولوجيّ، هو أيضاً، اعتباره للخواء– الإله. في العلوم الإنسانيّة، لم يعد التاريخ الموحّد والجامع صادقاً تماماً: ليس هناك من تاريخ واحد تنصهر فيه الأحداث المرتبطة بمعنى، بل تواريخ. أعادت الأنتروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والفلسفة، اكتشاف هذا «المثال

الضائع» الذي هو الطبيعة، وحتى الطبيعة الإنسانيّة. في مشهد الأفكار هذا، تعود الطبيعة الإنسانيّة التي أفرغتها الوجوديّة الملحدة. أما مبدأ الفرديّة فيغذّي النقاشات الاجتماعيّة في زمننا الحاضر. إذا كانت «البنيويّة» في السنوات الستين (1960) تؤكّد على أهميّة البنى، وتمحو مفهومي الإنسان والفرد، فإن تيارات جديدة قد أحيت الإنسانويّة، بينما أعادت الأخلاقيّات والسياسة إلى الضوء الحقّ، وحقوق الإنسان، والعدالة. أما بالنسبة للدّولة فقد أعيد لها اعتبارها وفي نفس الوقت اغتنت فكرة الديمقراطيّة.

في النتيجة، لقد توقف العقل عن أن يكون مؤلّهاً ومقدّساً، فأصبح نسبيّاً، وانفتح على الشكوك، بينما أثّرت الأزمات على فكرة التقدّم وفكرة التاريخ. ترافقت قوة الإنسانية الجديدة مع تساؤلات وشكّ. ها نحن في طريقنا إلى الألفيّة الثالثة، نراجع طرائقنا، وأيضاً مفهومنا للعقل.

فضلاً عن ذلك، تتميّز نهاية القرن بهبوط عام للإيديولوجيّات، والرؤى، والأسس التي كانت الإنسانيّة الأوروبيّة مرتكزة عليها. من الناحية الإيديولوجيّة، نحن في حقل أطلال (الماركسيّة وغيرها).

ألا يجري الاختبار اليوم على فكرة عقل يمارس ويعمل دون ركائز ومن غير أسس؟ هذا ما يشير إليه جون سيرل John Searle. بالنسبة للميتافيزيقيّ الكلاسيكيّ، تبدو الأسس ضرورية جداً لكل تمرين عقليّ. في المقابل، يميّز غياب الأسس الفكر المعاصر، فكر اللاأسس وفكر الغياب الكامل للقواعد. من هذه الزاوية، دفعت الإشكالية الحاضرة نظريّات سارتر إلى نهايتها. كان سارتر مؤلف («الغثيان») يقول إنه من غير المجدي أن نؤسّس للوجود: هذا هو الحدس الذي عمّمه النصف الثاني من القرن العشرين: إن السقوط المريع في أزمة أسس المعرفة، والتفكّك المعمّم لا يشكّلان ربما محطّتين، بل هما من مقتضيات الفكر.

إنّ بناء ما يتمّ التأكيد عليه يعني تعليله. يقود الخطاب الفلسفيّ، والعلميّ الحاضر إلى إعادة النظر في هذه الطموحات الكلاسيكيّة. الأسس غير موجودة. لا توجد نقاط ثابتة ومؤكّدة. كل مشروع تأسيسيّ هو من دون جدوى.

العصر الجديد للعلم والتقنيّة

عقل رياضيّ مرتاب

لقد تطوّرت الرياضيّات وهي واثقة بنفسها حتى سنة 1931، وسعت إلى وضع حقائق مطلقة. مع غودل ونظريته في عدم الاكتمال، انهار مفهوم المطلق، وتموضع العقل الرياضيّ تحت عنوان الريبة. تعمّقت نهاية اليقين هذه، خاصة مع أعمال بول كوهين الذي جلب، سنة 1963 إلى حقل اللابتّية، بديهيّتين متداولتين، فاتحاً المجال أمام تفتّح تبديهات رياضيّة جديدة، بحسب الاختيار الكيفي لنظام البديهيّات الذي يقوم به علماء الرياضيّات.

من جهة أخرى تعقّد العقل الرياضيّ وانفتح على فكرة الفوضى التي احتلّت الواجهة. لماذا إذن تكون الدائرة بحد ذاتها أرفع من أشكال غريبة معيّنة؟ لماذا يكون الألغوريتم الخوائي أقل أهميّة من البنى الكلاسيكيّة؟ من هنا إعادة تقييم للانحرافات واللاانتظاميّة، وللبنى الغريبة: يتخلّى العقل الرياضيّ اليوم غالباً عن الأشكال، والماهيّات البسيطة والصافية المرتبطة غالباً بالأفلاطونيّة الرياضيّة.

يقينيّات متينة اهتزّت! وحل محل نظام رياضيّات وحيد، نظريّات متباعدة ونزعات شتّى... هكذا يرسم الشكّ خريطة هذا العالم الجديد. نعرف اليوم أن لعلم البديهيّات حدوده، وأن العالم بالرياضيات ليس متأكداً من أنه لن يصل إلى متناقضات. بالإضافة إلى ذلك، أنزل العقل الرياضيّ النظام عن عرشه وفضّل عليه الخواء. لكن في النهاية أليست المشكلة هي في تدجين وترويض الفوضى، وعدم اليقين، والاحتماليّ؟

العقل الفيزيائيّ والكوزمولوجي

دعونا لا ننسى في مسار الأفكار الأوروبيّة دور الولايات المتّحدة الهامّ في ميدان الفيزياء بصورة خاصة. فضلاً عن ذلك، لا تملك أوروبّا دلالة جغرافية خاصة: إنها بما تمثّله روحياً تضم ليس فقط القارة الأوروبيّة، بل أيضاً الولايات المتّحدة التي تتمتّع بسيطرة علميّة لا تقبل الجدل: (158 جائزة نوبل في الفيزياء والكيمياء

والطبّ من سنة 1901وحتى 1991 مقابل 241 جائزة لباقي العالم). قادت ديناميّة البحث الفيزيائيّ إلى مكتسبات لا سابق لها، إلى عصر ذهبيّ للفيزياء وللتقنيّات المتعلقة بها (اكتشافات ذرّية، السيطرة على الفضاء، إطلاق صواريخ... إلخ) وإلى تفجّر علميّ حقيقيّ.

ينبثق العقل الفيزيائيّ من الحتميّة المطلقة والعالميّة التي أعيد النظر فيها طوال عصرنا هذا: شيطان لابلاس الذي يمكنه احتساب كل التطوّر الذي سيطرأ على الكون اللاحق هو أسطورة. ابتداءً من أعمال بلانك Planck وهيزنبرغ Heisenberg، ما زالت الفيزياء تبتعد باستمرار عن الحتميّة الميكانيكيّة لصالح النظريّات الاحتماليّة. يأخذ العقل الفيزيائيّ هنا بعين الاعتبار الاحتماليّ، وحتى عدم تحديد الظواهر. يوحّد ما بين النظام (انتظام، حتميّة) والفوضى (احتمالات) لخلق تنظيم الواقع. إنها نهايةُ حتميّةٍ ما. لقد تلقّت الحتميّة ضربة قاضية على المستوى المجهريّ، كما تراجعت فكرة حتميّة عيانيّة، هذا ما دلّت عليه في مجال علم الأحوال الجوية أعمال الأميركي لورنز Lorenz: «هذا ما سمّاه اختصاصيو الجويّات بمفعول الفراشة: يمكن لاختلال طفيف تحدثه رفرفة أجنحة فراشة، بعد مضي عدة أيام، أن يفرّق بين حدوث إعصار أو عدم حدوثه»[1]. في النتيجة، يمكن لأسباب طفيفة أفلتت منّا أن تحدّد مفاعيل مهمّة. بالطبع، تسلسل الأحداث حتميّ، لكن الإحساس المفرط حيال الظروف الأوليّة يُدخل الريبة أو الفوضى: يمكن لظواهر حتميّة دقيقة أن تصبح غير خاضعة للتكهّن عند حدّ معين (مثلاً لا يمكن أبداً التكهّن بتطوّر الظواهر الجويّة لما هو أبعد من بضعة أيام).

ماذا عن اللامتناهي؟ أعادت الفيزياء ونظرية التطوّر الكوزمولوجي الاعتبار إلى مفهوم اللامتناهي. أبرزت الكوزمولوجيا مملكة اللامتناهيات: المدى اللامتناهي الكبر، الماضي، المستقبل.

«إذا كان هناك عدد لامتناهٍ من المجرّات، فإنه من المعقول على الأقل تخيّل وجود عدد لامتناهٍ من الكواكب يمكن أن توجد فيها حياة، وربما حياة تشبه الحياة

(1) J.J. Duby, *Sciences : la fin du déterminisme*, in : *Magazine littéraire*, n°312.

ههنا. النماذج الكوزمولوجيّة التي في حوزتنا اليوم تذهب [...] بعيداً: وهي تتمتع بوضعية مميّزة بقدر ما تسمح بمعالجة مسائل اللامتناهيات بهدوء»[1].

إلا أنه في الفيزياء والرياضيّات، لا تجتمع الآراء حول اللامتناهي. في ميدان الرياضيّات، يرفض الحدسيّون، والبنائيّون اللامتناهي الراهن. في بلجيكا، ذهب بعضهم بعيداً عندما تخلّوا عن اللامتناهي الموجود بالقوّة، وبنوا الرياضيّات الكلاسيكيّة على أساس متناهٍ (أعمال كلية غاند). في الفيزياء أيضاً، أُبعد اللامتناهي من قبل بعض الفئات الفكريّة.

في المجال العلميّ، اللامتناهي الذي أُلغي يعود مثل طير الفينيق وينبعث من رماده. لا يمكن التهرّب من مسألة اللامتناهي.

انطلاقة العقل البيولوجيّ

عرفت علوم الحياة انطلاقة مهمّة. بعد أن تمّ عزل الجينة سنة 1969، أصبح من الممكن القيام بتعديلات جينيّة ومنها التدخل في مجال الوراثة، ممّا أدّى، في فرنسا، إلى وضع تشريع أخلاقيّ- بيولوجيّ (حزيران/ يونيو 1994).

وجد العقل البيولوجي نفسه في مواجهة مع فكرة الفوضى الضروريّة لفهم عالم الأحياء كما هي ضروريّة في عالم الرياضيّات والفيزياء. سنة 1970 أعطى جاك مونود Jacques Monod في («الصدفة والضرورة») Le hasard et la nécessité الأولويّة لغير المؤكّد والمحتمل: تُحقّق الكائنات الحيّة المزوّدة بمشروع، نظاماً داخل الصدفة. لكن النظريّة المعاصرة تذهب أبعد من ذلك، لأنها تصنع من الخواء و«الضجة» - وهي مجموعة ظواهر محتملة تتمّم وظيفة إيجابيّة - مبادئ التنظيم الذاتيّ. تساهم علوم الحياة إذاً مساهمة مهمة في علم الخواء بصورة عامة.

أخيراً، إن اكتشاف الحمض النووي، ووظائفه البيولوجيّة، وخاصة ما له علاقة بالوراثة والتناسل، أعاد للإنسان «طبيعة إنسانية» حقيقيّة: يشكّل الكائن البشريّ جزءاً من الطبيعة - التي فيها أصوله - فهو إذاً قابل للتطوّر (أثبت علم المتحجّرات

(1) J.-P. Luminet et M. Lachièze – Rey, *La physique et l'infini*, Flammarion, p.105, 109.

أن الدماغ الذي لم يتوقف حجمه عن النمو منذ مئات آلاف السنين، بدأ يتناقص منذ عشرين ألف سنة)، والزوال من دون قيد أو شرط. الإنسان الكائن الذي أعطاه الله الأولويّة، لأنه مخلوق على صورته بحسب التقليد اليهوديّ–المسيحيّ، يشكّل إذاً صورة أصبحت غير ثابتة، ومعرّضة للانحلال خلال التطوّر البيولوجيّ: إن توقّف الإنسان عن كونه مملكة داخل مملكة يشير إلى تراجعه.

احتمالات، تعقّد، فوضى، عدم استقرار: نحن بعيدون جداً عن المثال البسيط الجميل للعقل العلميّ الخاص بالقرون الماضية. ينكشف التردّد كبعد حقيقيّ للعقل العلميّ المعاصر، هذا الكوكتيل المتقلّب دائماً، المحصور بين النظام والاحتمالات.

التقنيّة وعصر التواصل عن بعد

في موازاة هذا التبدّل الحاصل في العقل العلميّ، المنفتح على نماذج جديدة، نشهد تغيّراً في الثقافة عبر عولمة التبادل. أصبحت المعلومة تنتقل بسرعة أكثر. في نهاية الخمسينيات تطوّرت مجموعة تقنيّات خاصة بالتواصل، كالمعلوماتيّة التي تطبّق علم الإلكترونيّات في معالجة المعلومات. انفجار المعلوماتيّة، ظهور الحواسيب الصغيرة في بداية السبعينيات، ولادة خدمات معلوماتيّة عبر وسائل الاتصال، تقنيّات وخدمات تجمع بين ما توفره الوسائل المعلوماتيّة ووسائل التواصل عن بعد: كلها تصبّ لصالح تبادل المعلومات، ملغيةً المهل الزمنية التي يتطلبها انتقالها. هنا تساهم التقنيّات الحديثة في إحداث انقطاع، وفي إفساح المجال امام تقدّم عمليات التواصل.

لقد حل التلفزيون في نهاية الستينيات محل وسائل أخرى لنقل الثقافة. أصبحت الشاشة الصغيرة عنصراً مبتذلاً من عناصر الحياة اليوميّة، وطبعت ميادين الثقافة كلّها، وخلقت ثقافة جماهيريّة إعلاميّة. من هنا برزت ظاهرة مزدوجة: ظاهرة تواصل وظاهرة تنميط ثقافي. ساهم تقدّم المعلوماتيّة والتلفزيون في تكوين إنسانية يُنظر إليها على أنها ظاهرة تواصل. أصبح الجنس البشري يُحدَّد بطريقة

جديدة داخل علاقات وشبكات وتواصل. الكرة الأرضية دخلت كلّها في الثقافة الأوروبية: لم تتوقف عملية عولمة التبادل هذه منذ القرون الوسطى، ومنذ اختراع الطباعة واكتشاف أميركا.

مع اقتراب القرن الواحد والعشرين أصبح تحديد الإنسانية على أنها تواصل، ونسيج علاقات بين الكواكب، مفهوماً أساسياً ضرورياً لكل تحليل.

الفلسفة والعلوم الإنسانيّة: تطوّر الأفكار

الفرد

خلال عشرين سنة تقريباً – ابتداءً من سنة 1960 – تبدّل مشهد الأفكار في العلوم الإنسانيّة كما في الفلسفة. لقد كان للأزمات القويّة تأثير على المفاهيم التي كان يرتكز عليها الفكر النظريّ، ونشاط الغرب الاجتماعيّ.

أعادت العلوم الإنسانيّة– وخاصة علم الاجتماع – الاعتبار للفرديّة. انفجرت الحركة الكبيرة المتمحورة حول الفرد، والتي لها تاريخ طويل– لأن القرن التاسع عشر كان قد عرف التغنّي بالفرد – في الثمانينيات عندما انحسرت مفاهيم النظام والبنية. كانت المقاربة البنيويّة في الستينيات تعطي الأولويّة للبنى، وهي مجموعات ليس لعنصر فيها معنى إلا بقدر العلاقات التي يقيمها مع العناصر الأخرى. أصبحت اذاً مفاهيم الإنسان والفرد تحجب الواقع الحقيقيّ الوحيد، أي البنى المخفيّة التي يجب كشفها. سنة 1966 في ((«الكلمات والاشياء»)) Les mots et les choses، أكّد ميشال فوكو Michel Foucault – القريب من النظريّة البنيويّة – أن مسرح المعرفة يهوي. كانت الماركسيّة من جهتها تضع الفئات الاجتماعيّة في وسط تحليلاتها. عندما تختفي البنى وكذلك الفئات الاجتماعيّة، يعود الفرد للظهور: نشهد اذاً مجيء الفرد الخاص.

لكن أي فرد هو المقصود؟ إذا كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي تحقّقت فيه «عبادة الأنا»، فإن نهاية القرن قد أتت بأنا مجردة من المعالم، ذرّة شبه فارغة؛ إنها مجرّد «مظهر». إنه انتصار نرسيس، انتصار الأنا الباحثة عن اللذة والمتماهية

مع ما يسوّقه المجتمع الجماهيريّ والتي لا يحركها أي توق لاستعادة ذاتها وتأكيد خصوصيتها في وجه المجتمع ومبادئه. بعد الفرد المتحرّر، يأتي الفرد المجهول، البعيد جداً عن الفرد الذي حقّق حريته. تتّصف الحداثة بتعدّدية تصورات الفرد.

«تجد الأنا ذاتها فاقدة لخصائصها، مفرّغة من هويتها [...] كما أن المكان العام يفرغ من المعاني العاطفيّة بسبب زيادة المعلومات، والعروض، والنشاطات، كذلك تفقد الأنا معالمها ووحدتها [...] وتصبح مجموعة مبهمة»[1].

لكن إلى جانب هذا الفرد المتشتّت يرتسم في بعض الأحيان تصوّر للفرد الكامل الذي يشكّل موضوع الأخلاقيات التي يعمل على تحقيقها [راجع ر. ميسراهي («إشكالية الذات اليوم») R.Misrahi /La problématique du sujet aujourd'hui].

فقدان الثقة بالتاريخ المنتهي

اكتسبت الفرديّة الجديدة الخاصة بمجتمعاتنا المعاصرة معناها على خلفيّة الأزمة الماركسيّة. برز المفهوم الحالي للفرد وسط هذا التراجع الذي يقود إلى إعادة تقييم لمفهوم التاريخ.

تمّ التخلي عن مفهوم التاريخ الشامل، التوحيدي، الممجّد كونه يحمل معنىً. لقد شكّلت نهاية الشيوعيّة والماركسيّة-اللينينيّة ضربة للأمل الذي كان يضعه الإنسان الغربي في تاريخ موحّد. تتعرّض فلسفات التاريخ الكبرى اليوم لنقد قاسٍ من قبل المؤرخين أنفسهم ومن قبل الفلاسفة. لقد أصبح مفهوم التطوّر التاريخيّ الشامل مفهوماً من الماضي البعيد.

تُظهر الأفكار المتعلقة بتاريخ شامل (هيغل، ماركس) حاجة الإنسان الملحّة لإعطاء معنىً لمصيره الشخصي، عن طريق إدغامه في صيرورة تاريخيّة واضحة. لكن هذه الشموليّات التاريخية لم تعد تبدو حقيقيّة. إن رفض نهاية للتاريخ، وفشل النظريات المتعلقة بمعنى التاريخ، وعدد الدراسات التاريخيّة الكبير، كلها تشير

(1) G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, NRF – Gallimard, p.63.

إلى أن التاريخ المعاصر أبطل مصداقيّة فلسفة التاريخ. ليس هناك من تاريخ تنصهر فيه الأحداث المترابطة بمعنى، بل هناك تواريخ. حتى ولو عاد فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama وهو أميركيّ خرّيج هارفرد، إلى مخطط هيغل(«نهاية التاريخ والإنسان الأخير») La fin de l'histoire et le dernier homme (1992)، فإن فكرته حول نقطة نهائيّة لتطوّر الإنسانيّة الإيديولوجيّ تبقى ملتبسة.

مع ذلك فإن فكرة الشموليّة التاريخيّة لم تمت. بقي فرنسوا فوريه François Furet متمسّكاً بها مثل مارسيل غوشيه Marcel Gauchet الذي يصف، من منظور توحيديّ، تكوّن فكر غير دينيّ. يبقى الشمول التاريخيّ كفكرة منظّمة وغير ميتافيزيقيّة، قيمة ممكنة.

أفول الجدليّة

يبدو أن الجدليّة هي أيضا قد تدهورت. كانت مكرّمة في السنوات 1940 – 1950 وبعد سنة1960 نُدِّد بها كوهم، وضعفت مكانتها. لا شيء يدعو للاستغراب. سنة 1945 برز هيغل في عمق تفكير مرلو بونتي Merleau Ponty والوجوديّين. «هيغل هو مصدر كل شيء عظيم تمّ القيام به في الفلسفة منذ قرن»[1]. اخترقت الجدليّة، كمسار تطوّر ذاتي للمفهوم الذي تحرّكه السلبيّة، حركة الفكر كلّها. لكن في سنة 1955 بدأت فكرة الجدليّة، كما ذكر مرلو بونتي نفسه في («مغامرات الجدليّة») Les aventures de la dialectique تهبط إلى مصاف إيديولوجيّة. تراجعت الجدليّة المحتجزة داخل تكوين تاريخيّ وسياسيّ (الماركسيّة – اللينينيّة) والمرتبطة بأفول مذهب هيغل، أو صارت بالنسبة للبعض، شبيهة بالأسطورة.

سنة 1962 في («نيتشه والفلسفة») Nietzche et la philosophie، أعلن دولوز Deleuze قطيعته مع الجدليّة التي رأى فيها تعبيراً عن السلبيّة المنتجة لأوهام عقيمة. ظهرت الجدليّة كفكر مرتبط بالعدميّة وعاجزة في الأساس. إنها الإيديولوجيّة الطبيعية للاستياء ولانعدام القدرة على الخلق. ابتداءً من الستينيات، مع دولوز

(1) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, p.125.

وفوكو، انقلب الفكر على الجدليّة. كتب دولوز: لا تنتج الجدليّة سوى تأكيدات وهميّة، إنها فكر العبد؛ فلنواجه ثقل السلبيّة بألاعيب إرادة القوّة وبحريتها.

من سنة 1945 إلى سنة 1960 كان الفكر يتحوّل، وما حدث للجدليّة إنما هو انعكاس لتحوّلات. إن فكرة تقدّم الفكر من خلال تجاوز التناقضات بدأت تضعف.

تجدر الإشارة إلى أنه في نهاية العصر كان هناك فكرة جدليّة لا تزال صالحة، على الأقل كفن حوار، وفن سؤال وجواب، وتفاعل ديناميكيّ بين عناصر أو أفكار متضاربة. ولدت الجدليّة في أرض يونانيّة، وتعني بالنسبة للسفسطائيّين، تقنيّة حوار هدفها جعل الظاهر ينتصر على الحقيقة؛ كيف يمكن للجدليّة أن تختفي في الحقيقة طالما أن كل رؤية للتوترات داخل الصيرورة، وكل خطابة تعتمد عليها وتتطلّبها؟ يوحي تنظيم المفاهيم وتكاملها داخل الفكر العلميّ المعاصر بنوع من أنواع الجدليّة. أليس تعقّد ما يسمّى بالواقع هو، في الحقيقة، جدليّة؟

مسألة الإنسانويّة

يبدو الأمر نسبياً أكثر من ذلك فيما يتعلق بفقدان الثقة بالإنسانويّة:

سنة 1966 أعلن ميشال فوكو موت الإنسان، هذا الاختراع حديث العهد: «يدل التاريخ القديم للفكر أن الإنسان هو اختراع حديث العهد. وربما يدل أيضاً على نهايته القريبة»[1]. سيختفي الإنسان وينمحي «كما يختفي وجه من رمل عندما يلامسه البحر».

هذا التيّار المعادي للإنسانويّة الذي ميّز حقبة معيّنة، يتراجع قليلاً في أيامنا، حيث تولد فكرة جديدة لإنسان يُنظر إليه من خلال علاقاته مع الطبيعة. ما اختفى هو مفهوم تفتّح كامل للإنسان في التاريخ، والإيمان بالإنسانية اللذان تركا مكانهما لشكل جديد للفكر الإنسانيّ. في نهاية القرن، يبحث الإنسان عن نفسه: ليس الكلام على «حقوق الإنسان» صدفة سيما وأن واحداً من

(1) *Les mots et les choses*, NRF – Gallimard, p.398.

أسسها هو بدون شكّ فكرة الطبيعة الإنسانية.

فكرة الطبيعة وفكرة الطبيعة الإنسانيّة

انتهى القرن على ردّ اعتبار مزدوج: ردّ اعتبار للطبيعة وردّ اعتبار للطبيعة الإنسانيّة.

جعل قسم من القرن العشرين (سارتر) الطبيعة والثقافة تتواجهان، ورأى في الإنسان واقعاً عابراً للطبيعة. أعاد تيّار معاصر الاعتبار إلى «أمّنا الطبيعية، الأرض» ميشال سير Michel Serres – («العقد الطبيعيّ») Le contrat naturel. ماذا تعني الطبيعة؟ ليس فقط مجموعة قوانين، بل قوّة كليّة الوجود، وعصارة كونيّة يتعلّق بها الإنسان.

تضاف إلى إعادة اكتشاف طبيعة العالم الفيزيائيّة في جمالها وهشاشتها، التي تعبّر عنها أهمية الحركة البيئية الناشطة، إعادة اعتبار لفكرة الطبيعة الإنسانية التي انتقدها بعنف سارتر والوجوديّة الملحدة اللذان يرفضان وصف الإنسان انطلاقاً من طبيعته. بما أن الله ليس موجوداً، فإن الإنسان لا يمتلك طبيعة إنسانيّة أعطاه إياها الله. واليوم يثير موضوع الطبيعة الإنسانيّة من جديد التساؤل: إن ما يموت اليوم ليس مفهوم الإنسان، بل مفهوم ينظر إلى الإنسان ككائن معزول عن الطبيعة وعن طبيعته الخاصة؛ ما يجب أن يموت هي عبادة الإنسان لذاته، بسبب إعجابه بصورته كما تعكسها مرآة عقلانيّته المفخّمة الخاصة»[1].

اللاعقلاني

ميّز البحث عن اللاعقلاني النصف الثاني من القرن العشرين.

أن يُعجب الإنسان بنفسه في الصورة المفخّمة لعقلانيته الخاصة لهو مشروع عقيم. كما تعلّق أندريه بروتون بهذيان «ناديا»، أخذ هنري ميشو Henri Michaux (1899 – 1984) الشاعر الغامض الذي احتقر الجوائز الأدبيّة، هو

(1) E. Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, p.213.

أيضاً على محمل الجد الذاتيّة الإنسانيّة وعالم الجنون هذا حيث ميّز، مثل بروتون، قدرة اللاعقلاني على الإبداع. يوجد عند المجانين رغبة في اللامتناهي. برز عند ميشو هذا اللاعقلاني الذي يُعتبر هاجس عصرنا بكامله. مثال ذلك هذه المرأة الفتيّة التي تكتشف في الجنون نهايةً لعذاباتها.

«بدأت ترمي الأشياء من النافذة، خواتم، أساور، عقد، بعض الأشياء الثمينة، وآلاف الفرنكات الطائرة والتي انتُزعت من المحفظة، والوسائد.

[...]

إنها سفالة أن يرغب الإنسان في التملّك والاستئثار»[1].

لم يكن الشّعر وحده في نهاية القرن العشرين يعبّر عمّا هو غريب عن العقل أو عاص عليه. يُبرز علم الإناسة هو أيضاً حدود الإدراك والتي يبنيها لنا هذا الإنسان العاقل homo sapiens الذي هو أيضاً الإنسان المجنون homo demens، المعجون بالفوضى، هذه الذّات غير المكتملة المتروكة للأوهام. بخلاف علم إناسة يعطي الأولويّة لتعريف الإنسان كتقني عاقل، يؤكّد علم الإناسة الواقعيّ أن اللاعقلانيّ يسكن الإنسان.

أخيراً يعتبر علم زماننا أن اللاعقلاني يدلّ على تنوّع الواقع المتفلّت من الفكر الذي يريد ردّ الأشياء كلّها إلى التماثل. يذكّرنا هذا العلم، باستمرار، بأن اللاعقلاني يبقى حاضراً عبر زمن يتغير معناه وفق حركة الفكر العلميّ.

فكرة التقدّم

في نهاية العصر، أصيبت فكرة التقدّم التي ميّزت عصر الأنوار بأزمة. فورة الهمجيّة التي تجلّت بأشكال جديدة طيلة القرن العشرين، مشهد العقل الذي أصيب بالجنون وأوجد النظام التوتاليتاري ومعتقلات الإبادة، وإلحاق الضرر بطبيعة مستعبدة في بعض الأحيان، مغيَّرة، ومتردّية، كل ذلك أدّى إلى أن الايمان بفكرة التقدّم لم يعد مطلقاً بل صار نسبيّاً.

(1) Henri Michaux, *Chemins cherchés, chemins perdus, transgressions*, Gallimard.

التقدّم هو السير إلى الأمام واستبدال هذا التقدّم بتراجع ليس له أي معنى. ألا يجب استبدال فكرة التقدّم الخطي بفكرة تقدّم نسبيّ لا يمت بصلة لأي خلاص تاريخيّ، ولأيّة نهاية للتاريخ، وبفكرة تقدّم «أزمي» تتخلّله مآس تاريخيّة وأخطار؟ ليس هناك شيء أكثر عبثيّة وأكثر إعاقة للفكر من موضوع التراجع، والانتكاس المميت، ومن فكرة تقهقر الغرب على طريقة سبنغلر Spengler. فالتقدّم والتراجع يتداخلان.

الأخلاق والسياسة

الأخلاقيّات

تسجّل الأخلاقيات اليوم عودة على مسرح الفكر. تلي خيبة أمل القرن التاسع عشر صحوة أخلاقيّة. بعد المعالجة بالنوم أو الشكّ في القيم، تأتي النهضة المعاصرة. ما يرتسم هو مفهوم حكمة عمليّة تسعى لأخذ الأمثولات من عصر مأساوي (ريكور Ricœur)، وبحث مستمر عن الحكمة في مجال التواصل (هابرماس Habermas)، وهو المجال الذي تجد فيه الأخلاقيّات مبدأها. كل تواصل هو في الواقع معياريّ، ويفترض أن الآخر هو شخص لا يمكنني التعامل معه على أنه شيء.

من هنا عودة فكرة الشخص من ضمن متطلبات التواصل. عندما يقبل الإنسان أن يتكلم، يفترض مسبقاً تفاهماً بين الأعضاء الذين يتحاورون معه واعترافاً بالشخص. من هنا أوليّة عقل عمليّ يتضمن قاعدة الأخلاق ويرتبط بالحوار العقلانيّ. عندما يبدأ الإنسان بالكلام، يفترض مسبقاً برهنة عقلانيّة، وتفاهماً بين مجموعة كبيرة من الأشخاص؛ هكذا يشكّل تعبيره «يجب عليك» جزءاً لا يتجزأ من الخطاب.

أليس ما يتكوّن عبر هذا المسار الجديد هو أخلاقيّات المسؤوليّة (جوناس Jonas)، أخلاقيات الإنسان العصري، المتحرّر من الإيديولوجيّات، والخيال، والأوهام، والذي يأخذ على عاتقه مستقبل الإنسانيّة؟ يعود الإنسان ويجد نفسه

وحيداً من جديد، متحرّراً من الأساطير القديمة. يتخلّى عن مطلب الخلاص، وعن الأمل بالمستقبل المشرق؛ وإذ يتطهّر من الخلاص التاريخيّ، يعمل على بناء ذاته. ليس سهلاً أن تحتل الأخلاقيّات من جديد مكان الصدارة: أخيراً أصبح الإنسان الأوروبيّ قادراً على صنع نفسه، وبناء نفسه، بعيداً عن الخلاص بواسطة التاريخ، وبعيداً عن العقائد القديمة. تظهر الأخلاقيّات الجديدة هنا غير منفصلة عن العقل المتردّد، والمجرّد من مرجعيّات مطلقة. الأخلاقيّات المعاصرة هي أخلاقيّات نهاية اليقينيّات، أخلاقيّات العقل المحبط والذي أصبح أخيراً راشداً.

الأفكار السياسية

إن انهيار الماركسيّة–اللينينيّة، المتمثل رمزيّاً بانهيار جدار برلين، جعل العالم يهوي في دائرة سياسيّة أخرى؛ قادت القطيعة مع الشيوعيّة إلى منطق جديد يحكم الأفكار السياسيّة. اتّسمت التسعينيات واقعياً بانهيار الإمبراطوريّات والإيديولوجيّات الشيوعيّة.

من هنا تعمّقت فكرة الديمقراطيّة (لوفور Lefort)، هذه السلطة السياسيّة التي لا تتمتع بضمانة علويّة، لأن الأساس اللاهوتيّ القديم للمؤسسات قد اختفى. من هنا أيضاً، التفكير في حقوق الإنسان التي كانت غائبة في البحث الفلسفيّ. من حيث إنه إنسان، يتمتع كل فرد بحقوق أساسيّة يجب فهم مصدرها المؤسّس: طبيعة إنسانيّة؟ ماهيّة إنسانيّة عالميّة؟ نحن هنا بصدد مشكلة أساسيّة في الفكر السياسي المعاصر. هل تعني حقوق الإنسان فقط نتيجة تتأتى من نظريّة الحقّ الطبيعيّ؟ هل يجب وضع إعلان حديث لحقوق الإنسان؟ أسئلة عديدة تُطرح اليوم في أوروبّا التي تجاهر – نظريّاً – باحترام حقوق الفرد الأساسيّة.

بصورة عامّة، أُدخل اليوم الحقّ وفكرة الحقّ من جديد في النقاش الثقافيّ: أعيدت مسألة الحقّ الذي اختزلته الماركسيّة في بنية فوقيّة، إلى بساط البحث من جديد. أليست المجتمعات التوتاليتاريّة مجتمعات من دون حقّ، أو على الأقل، من دون دولة حقّ؟ بعد سقوط الشيوعيّة، تمحورت الأفكار السياسيّة الغربيّة حول

الحقّ والدّولة. أصبحت دولة الحقّ، هذا الشكل السياسي المنظّم، الضّامن للحريات الفرديّة، والذي يحكم في مسألة العلاقات الاجتماعيّة استناداً إلى القانون، محور كل النقاشات. لكن لا يجب التلويح في الدول الغربيّة بدولة القانون بطريقة متسرّعة، كعَلَم أو شعار هدفهما الدفاع عن الدّولة كما هي. تعني دولة الحقّ أكثر من واقع فعليّ، تعني قاعدة منظّمة، أخلاقيّة وسياسيّة، منفتحة على مجال الحرّيات العامّة ومجال الاعتراف بالحرّيات الفرديّة.

أخيراً ظهرت فكرة العدالة من جديد مع جون رولز John Rawls وهو مفكّر أميركيّ، أعطى للتفكير السياسيّ في كتابه («نظريّة العدالة») Théorie de la justice (1971) زخماً قويّاً. يتطابق مفهوم العدالة هذا، الذي يشكّل أفق الألفيّة الثالثة، عند رولز، مع قواعد تنظيم اجتماعيّة بطريقة تنتظم معها الفوارق لصالح الناس المحرومين أكثر من غيرهم. المقصود في النهاية تأمين تنظيم الليبيراليّة عن طريق تصحيح التفاوت.

«1) لكل إنسان حقّ يساوي مجموعة الحرّيات الأساسيّة الأكثر اتساعاً؛ هذه الحرّيات متساوية بالنسبة للجميع [...] 2) ينبغي أن يتوفّر في الفوارق الاجتماعيّة والديمقراطيّة شرطان: يجب: أ) أن تفيد قدر المستطاع الأفراد الأكثر حرماناً، ب) أن تتطابق مع وظائف ومراكز مفتوحة أمام الجميع ضمن شروط عادلة تمكنهم من الوصول إلى هذه المراكز»[1].

إذا دلّ المبدأ الأول على الليبيراليّة، فالمبدأ الثاني يؤكّد أنه يجب قبول الفوارق الاجتماعيّة والاقتصاديّة شرط أن تكون لصالح الناس الأكثر حرماناً، وأن تؤمّن لهم وضعاً مقبولاً. من هنا الاهتمام بالعدالة، وأخذ التفاوت بعين الاعتبار عن طريق تصحيح ما غفل عنه القانون. في النهاية، لا تُقبل الفوارق إلا إذا كانت تفيد الأفراد المعدمين أكثر من غيرهم. تعبّر فكرة العدالة هذه عن إيديولوجية «الدولة الراعية»، وتتطابق مع المشاريع السياسيّة التي هي من النوع الاجتماعيّ

(1) J. Rawls, « Une conception kantienne de l'égalité », in : *La pensée américaine contemporaine*, PUF, p.315.

– الديمقراطيّ. إنها تنتمي إلى جيل ورث جيل العقد الجديد New Deal، وهو البرنامج الاقتصاديّ والاجتماعيّ الذي بفضله تمكّن روزفلت من التغلّب على الأزمة الكبيرة التي حدثت سنة 1929.

في إطار تتأكّد فيه العدالة كفكرة منظِّمة للمجتمعات، ويصبح الحقّ مبدأ السياسة الديناميكيّ، وتظهر الدولة كمرحلة أساسيّة في التطوّر السياسيّ الذي يسمح للعبيد والمظلومين بالتحرر، كل شيء يثبت حيويّة الأفكار السياسيّة. بعد كسوف المفاهيم السياسيّة الناتج عن الاهتمام الذي أُعطي فقط للشروط الاقتصاديّة (ماركس)، عادت هذه المفاهيم من جديد في خصوصيّتها وحيويّتها الخاصة التي لا يمكن اختزالها بحتميّات خارجيّة.

تراجع النموذج الماركسيّ، إرادة البحث عن سبل جديدة، ولادة جديدة لفلسفة سياسيّة، كل هذه السمات تجعل من نهاية العصر فترة تبدّل أكثر مما هي فترة انهيار ومغيب.

الأفكار الدينيّة

نعيش حقبة متناقضة، مطبوعة بسمات متناقضة: من جهة موت الله والعلمنة، ومن جهة أخرى عودة جزئية إلى كل ما هو دينيّ.

كيف يمكن نفي علمنة المجتمعات الغربيّة المعاصرة؟ في فرنسا مثلاً، 19٪ من الأشخاص الذين سئلوا في استفتاء أُجري سنة 1986، أكدّوا أنهم يؤمنون بوجود محتمل لحياة بعد الموت. يلاحَظ في الحضارات الغربية الغنيّة تقلّص الحضور في الكنائس، وانخفاض في الدعوات الدينية والكهنوتية وتراجع في دور المؤسسات الدينيّة الكبيرة.

في الوقت نفسه، كما كتب جورج سوفير Georges Suffert، ما تزال جثة الله تتحرّك. القدسي والله يدعواننا، وهناك تجديد في الشعور الدينيّ، وعودة إلى المعتقدات والممارسات. لقد ساد الاعتقاد طويلاً أن العلم يطرد الإيمان، بينما هذا الأخير يعود اليوم راسخاً أكثر من أي وقت مضى. ساهم انهيار الإيديولوجيّات

السياسيّة بقوة في عودة الخطاب الدينيّ من جديد. ماذا كانت الماركسيّة في الواقع غير دين الخلاص الأرضيّ، الذي يحمل وعداً وأملاً مشابهين لوعد وأمل ديانات الخلاص الكبرى؟ في فراغ العصر الحاضر الذي هجره هذا الأمل التاريخيّ تغلغلت رياح «مفعول الدين». عندما انهارت إلحادية القرن العشرين، المعبأ في النهاية بالقدسيّ، وعندما دخلت اليوتوبيات الاجتماعيّة مرحلة النزع الأخير، عادت وظهرت أشكال جديدة للقدسيّ. من جهة أخرى، في استطلاع أوروبيّ قريب العهد، 70 ٪ من الاشخاص الذين طرح عليهم السؤال، أعلنوا أنهم يؤمنون بالله. تتعارض هذه النتيجة مع نتيجة الاستفتاء الذي أجري سنة 1986.

ترافقت عودة الله مع عودة الوثنيّة، وتدفّق الشيع، ورواج تديّن متوحش. هل العالم خائب؟ إنها بالأحرى عودة نشوة منتظمة لكون لا يمكنه إجلاء القدسيّ. وثنيّة جديدة محيطة تنتشر في المجتمع الأوروبيّ بكامله:

«اليوم، في عيادة المحلّلين النفسانيّين، يُردّ مرض العصاب والهذيان (برأي المرضى) إلى أسباب خارجيّة: جار يتعاطى السحر، شيطان، إله متمثل في سمات مرعبة وانتقاميّة. هذا الرفض للمسؤوليّة الشخصية، والانصياع الغامض للقدر ولقوانين الحظ، والقلق أمام المستقبل، كلّها من خصائص الوثنيّة الجديدة المحيطة هذه»[1].

إلى جانب عودة فكرة انتقام الله (والشيطان)، يجب أخذ عودة حياة الفكر المسيحيّ بعين الاعتبار (رينيه جيرار René Girard، ميشال هنري Michel Henry، جان لوك ماريون Jean-Luc Marion، ج.ل. كريتيان J.L. Chrétien). عادت الاهتمامات اللاهوتيّة الفلسفيّة بقوة ليس فقط في فرنسا بل في أوروبّا كلّها. حافظت مدرسة القديس توما الأكويني على ديناميتها في إسبانيا: في برشلونه، في بامبلونا، في غرناطة، في إشبيليه... كانت النمسا ايضاً، وخاصّةً من خلال كليّة اللاهوت في إنسبروك، تشكّل معقل الفلسفة المسيحيّة. لا يجب نسيان سويسرا حيث برزت من جديد مسألة علاقة الإدراك بالايمان.

(1) Henri Tincq, in : *Le Monde*, 22 août 1992, p.7.

ثبّتت أوروبّا شخصيتها الثقافية، بما في ذلك المدى الديني، إلى ما وراء حدودها الوطنيّة.

الفن والجميل

نزعات متعدّدة هيمنت على المشهد الفنيّ المعاصر، حيث أعيد النظر بالعمل الفنيّ نفسه، الذي كان غالباً مدعاة جدل أو موضوع استهزاء: العمل الفنيّ يعني «شبه لا شيء». ماذا وراءه؟ تعالي خفي؟ بالأحرى لا شيء. بينما كل شيء يتوإلى وفق إيقاع سريع، يقود السباق المجنون نحو التجديد الفني وكذلك الخطاب المعاصر إلى إلغاء حتى فكرة الفن وفكرة الفنان.

ازدهرت الأفكار حول الجماليّة. بينما يرى بعض المفكّرين في الفن فجر القدسيّ أو تفجّر الكائن، يبقى قسم رائج من الجماليّة المعاصرة متعلّقاً بتوترات الفن الحديث. تقترب الجماليّة الألمانيّة - مع كريستوف مانك Christoph Menke - من هذا «العجز الأنطولوجي»، هذا النقص في الوجود الذي يميّز زماننا. خلال فترة طويلة دامت من الرومنسيّة وحتى نيتشه، كان الفن يدل على امتلاء، على تأكيد للوجود، على قوة إيجابية (نيتشه) أو على سلطة عليا تصالح بين الأشياء، وأخيراً على مقاربة قادرة على تخطّي معضلات العقل (الرومنسيّة). من الرومنسيّين الألمان إلى نيتشه وحتى أبعد من ذلك، يبدو الفن غالباً مهيأ لحلّ معضلات العقل غير القادر على الوصول بذاته إلى معرفة عليا. من هنا الدور الكبير الذي أُعطي للاختبار الجمالي، هذا التجلي للمطلق.

الفن الحديث الذي لا يصالح بين الأشياء، «لا يحلّ معضلات يمكن تشخيصها قبل الاختبار الجماليّ»[1]. إنه ليس الا حفّازاً يعمل على إبراز مشاكل ما كانت لتُطرح لولاه. عندما يُقلق الفن كل مفاهيمنا المألوفة، فإنه لا يخلّصنا بل يقلقنا. في غياب الرؤية الايمانيّة، وتحسّس اللامدرك، يُدخل الفن عقلنا في أزمة لا يمكن التغلّب عليها.

(1) C. Menke, *La souveraineté de l'art*, Armand Colin, p.286.

يعبّر رسم فرنسيس باكون، هذه الشخصية المهمّة التي تمثّل الفن المعاصر، عن هذا النقص الأنطولوجي. ولد باكون في دبلن سنة 1909 وتوفي سنة 1992. يقطّع هذا الرسام الوجه الإنسانيّ، ويغيّر شكله كي يردّه إلى الجوهر، إلى حقيقته، كي يستحثّ الاعتراف. لكن الاعتراف بأي شيء؟ من خلال الوجوه المتورّمة والجراح، يكشف الإنسان عن نقصه وعجزه. يجب كشف حقيقة النموذج. يُبرز الرسم أيضاً غرابة الإنسان المقلقة، ويحدث توعّكاً يبعث على الغثيان. بعيداً عن المصالحات الرومنطيقيّة، يظهر الإنسان المرسوم لحماً... نعم نحن لحم! لا شيء غير ذلك!

«بالتأكيد نحن لحم، نحن هياكل عظميّة موجودة بالقوّة. اذا ذهبتُ إلى الجزّار، أجد مستغرباً في كل مرة ألاّ أكون موجوداً هناك، بدل الحيوان. لكن التعامل مع اللحم بهذه الطريقة الخاصة هو ربما كالطريقة التي يمكن أن يعالَج بها العمود الفقري، بما أننا نرى دائماً صور جسم الإنسان في صور الاشعّة، وبما أن ذلك يغيّر بوضوح الطرق التي يمكن أن يعالَج بها الجسم»[1].

من خلال حزم اللحم هذه، ومن خلال هذه الأعضاء الضامرة، وهذه الرسوم الملتوية، نقرأ قدرنا السخيف والموحل. لوحات باكون تحمل دمغة عصر تزعزعت ثوابته. إذا قطّع باكون «لحمنا» وفسّخه، واذا خلق فوترييه Fautrier انتفاخات وتركيبات غريبة، حيث الوجه ينزع إلى الزوال، أليس لأن الإنسان المعاصر قد ضحّى ببعده اللامتناهي واكتشف في أعماقه غياباً صلباً «للجسم الروحي»، أعلنه هؤلاء الأفراد المنقبضون أو المتشنّجون، وأعلنه أيضاً تحلّل تصويريّ لدن؟

خلاصة: العقل المتردّد

يبدو الفكر المعاصر بعيداً جداً عن الطموحات التي أحيت البحث في الغرب زمناً طويلاً.

سنة 1807 في مقدمة («ظواهريّة الفكر») La phénoménologie de l'esprit

(1) *Entretiens de Francis Bacon avec David Sylvester*, Skira.

كتب هيغل: «الحق هو الكل». نحن بعيدون جداً عن هذا البرنامج وعن هذه الأهداف.

تحقّق العقل المعاصر كعقل نسبيّ فقد بريقه، كعقل متواضع، مرتبط برهانات مؤقتة، ومتحرّر من كل أساس. نشاهد اليوم تحوّلاً كاملاً لفكرة العقل. إن دراسة ميادين المعرفة المعاصرة تعني التخلّص من الطموحات المفرطة لهذه العقلانيّة التي ظنت، منذ عصر الأنوار وحتى نهاية القرن التاسع عشر، أنها انتصرت، وأنها سيدة الطبيعة والأشياء. ألا يجب، اعتباراً من الآن، الاحتراس من هذه الطموحات المفرطة؟ إن العقل الذي كان لمدّة طويلة شيئاً مهمّاً، والذي اعتبر كماهية علوية، لا بل كإلهة تجلب النور، أصبح يخضع لمراقبة شديدة. يمكن للعقل الذي تحوّل إلى ماهيّة وأصبح معبوداً أن يُفسد مُثله العليا الخاصة، ويضع نفسه في خدمة مشاريع التدمير.

نعم، التزم العقل ومن ثم وجد نفسه في مواجهة مع الاحتمالات وغير المؤكّد في المجال العلميّ. منذ قرنين تقريباً كان العلماء يعيشون على يقينيّات: عندما وضع كوفييه في بداية القرن التاسع عشر معطيات تحوليّة، وبعدما بنى داروين نظريته لاحقاً، بدأت نقاشات تتضمّن، بطريقة شبه دائمة، شعوراً بأن المستقبل هو الذي سيحسم، وأن الحقيقة المطلقة سوف تظهر. لقد زعزعت الاكتشافات العلميّة التي ظهرت خلال القرن العشرين هذه الثقة: أصبح العلم الآن رهاناً، ومن المستحيل عدم إدراج الاحتمالي في نماذجه.

يرتبط العقل اليوم بالمتناهي وبكل ما لم يُنجز. إن هذا الإنجاز للمدينة اليونانيّة المتبلور عبر المسارات التاريخيّة الطويلة يعترف بعدم يقينه، من دون أن يجعلنا نيأس من المشروع العقلانيّ نفسه، الذي يعطي معناه للواقع، وللأهداف التي تسعى إليها أوروبّا نفسها.

خلاصة عامة

بناء أوروبّا القرن الواحد والعشرين

غالباً ما تتخلّص الأفكار المستقلّة بذاتها، السيدة، الحرّة، من الحتميّات الخارجية، هذا ما تُعلمنا إياه مغامرة الفكر الأوروبّي. لا تتأتّى الأزمة الإيديولوجيّة بالضرورة من أزمات اقتصاديّة وسياسيّة. تُظهر الأفكار قوة فائقة لا يمكن حصرها بقوة بنية فوقيّة، وتعلن تقلّبات الفكر، قبل أي اضطراب سياسيّ، عن عوالم جديدة.

تعبّر الأفكار الأوروبية عن هذه القدرة الخلاقة. تُظهر فلسفة الأنوار أو الرومنسية هذه المبادئ التي تستولي على الشعوب وتوجهها. فما أوروبّا سوى حياة أفكار لولاها لما وُجدت؟

هل تمثّل أوروبّا من هذه الناحية وحدة ثقافيّة خاصة؟ بالطبع، إنها من زاوية معينة، تجسّد قدراً مشتركاً وقد ارتسمت صورته في القرون الوسطى خاصة بفضل العلماء ولغتهم اللاتينيّة. دامت هذه الهوية على مر العصور. أثبتت الثقافة الأوروبيّة دعوتها العالميّة عبر العقل الباروكي (القرن السابع عشر)، وبواسطة عقل علميّ فاعل من باريس إلى برلين، وحتى أبعد من ذلك؛ كما لا يجب نسيان الفلسفة ومساهمتها في تحقيق الأهداف العقلانية اللامتناهية (هوسيرل).

ولدت أوروبّا في الشرق السامي، وفي أثينا الفلاسفة، وتبدو شخصيّة ثقافيّة ذات مهمة عالميّة: إنها وحدة ذات صلاحيّة عالميّة تشهد عليها مثلاً أوبرا دون جيوفاني لموزار- المكتوبة باللغة الإيطاليّة - وقد قُدّمت لأول مرة في براغ، فتحقق لقاء ثقافيّ بين النمسا وإيطاليا وبراغ، حيث قُدّم العمل لأول مرة. هنا، تدل موسيقى موزار، وهي تعبير أوروبيّ ذو طابع عالميّ، على قدر أوروبيّ مشترك بدأ منذ أجيال عديدة.

تشكل أوروبّا الأفكار محوراً قيد التكوّن، مجموعة حركات متعرّجة أحياناً،

عدداً كبيراً من المخطّطات، مع هزات وصدمات، مع مجموعات خواء، بالاختصار إنها شكل موحّد بطريقة غير كاملة: يبدو أن النزاع القائم بين الطبيعة والتعالي الذي يُقدَّم منذ زمن طويل على المسرح الأوروبيّ لم ينتهِ بعد. بينما يعظّم البعض فكر الأنوار ويتمنّى عودته، وبينما تقود الفكرة الهلّينيّة الخاصة بالطبيعة علم الإنسان المعاصر، تحيي الرسائل البابويّة من جديد المعركة التي بدأت منذ ألفي سنة، وتدين، باسم القدسيّ، الطرق الصادرة عن العلم: أن حرب الأفكار لم تمت...

يتطلّب تحقيق وحدة أوروبّا دون شكّ نشر أشكال فكريّة جديدة. يلعب القرن العشرون الدور نفسه الذي لعبته النهضة في أواخر القرون الوسطى: عالم يموت وآخر يتكوّن. لكن تبدو المفاهيم (التقليد اليهوديّ-المسيحيّ، المذهب الطبيعيّ اليونانيّ) التي نظّمت الأزمنة الحديثة غير ملائمة. علينا أن نزرع بذوراً جديدة كي تولد ثقافة أخرى. بدأت الحداثة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر مع مجيء العقل العلميّ الذي طرد تدريجيّاً إله الماضي، والمتعالي، والقيم فوق المحسوسة. ما الآلهة أو الأسس التي ستولّد اليوم الألفيّة الثالثة؟ عندما يكون العصر في حالة احتضار، يجب إن يُخلق كل شيء من جديد.

في بداية القرن التاسع عشر، عندما رأى هيغل في قدر العالم مساراً للفكر متجسّداً في التاريخ، وظواهرية تُبرز العقل من خلال النسيج التاريخيّ كله، حضّرَنا لقبول فكرة ديناميّة روحيّة. إذا لم تعد الغائيّة التي نادى بها هيغل قابلة للتصديق، ألا يجب المحافظة على فكرة وجود مسار للأفكار جوهريّ بقدر ما هو حيّ؟ الأفكار هي حياة الأشياء، هذا ما تعلمنا إياه رحلتنا عبر مملكة الفكر الأوروبيّ، هذا الفكر المهيأ، عبر الأجيال، لالتحام جدليّ بين تصوّرين للعالم. وصلنا إلى مرحلة من هذا الصراع حيث أظهرت رؤى الكون والإنسان حدودها، وعدم قدرتها على تحقيق انتصار نهائيّ. سيكون على القرن الواحد والعشرين الخروج من هذه المعركة العقيمة التي لا نهاية لها، وتجاوزها عن طريق إدخالنا في مناخ تصوّر جديد للعالم. هل على الإنسان أن يتعالى على ذاته لبلوغ أرض موعودة جديدة؟

لم يطر عصفور الإلهة مينرفا إلاّ عند بدء الغروب. ربما سنرى في هذا الضوء

الذي يلي غروب الشمس بومة المعرفة والفكر تحلّق من جديد. نعرف أن المسار الفلسفيّ مرتبط بفكرة أوروبّا، أليس هذا التكوّن نفسه الذي سيتم في القرن الواحد والعشرين؟ تكوّن الفلسفة الجديدة، تكوّن أوروبّا الذي تحقق عبر روسو، ونيتشه، وهوسيرل، وعبر مفكّري المستقبل.

مصطلحات

لتسهيل فهم التعابير، جمعناها في مواضيع: الإنسان، المعرفة، الأفكار الأخلاقية، الأفكار السياسية، الإنسان والجمال، الإنسان المتديّن. المقصود بهذه القائمة الوصول إلى الموضوع المطلوب.

قائمة الأفكار المعالَجة	المواضيع
المطلق	الإنسان المتديّن
الفن	الإنسان والجميل
الجميل	الإنسان والجميل
الفنون الجميلة	الإنسان والجميل
السعادة	الأفكار الاخلاقيّة
الخواء	المعرفة
الديمقراطيّة	الأفكار السياسيّة
الفوضى	المعرفة
الصيرورة	المعرفة
الجدليّة	المعرفة
الله	الإنسان المتديّن
الكرامة	الأفكار الاخلاقيّة
الحقّ	الأفكار السياسيّة
المساواة	الأفكار الأخلاقيّة
الجماليّة	الإنسان والجميل
الدولة	الأفكار السياسيّة
الأخلاق	الأفكار الأخلاقيّة
الذّوق	الإنسان والجميل
التاريخ	الإنسان
الإنسان	الإنسان

الإنسانوية	الإنسان
الإنسانية	الإنسان
الفرد	الإنسان
اللامتناهي	المعرفة
العدل	الأفكار الأخلاقيّة
الحرّيّة	الأفكار السياسيّة
القانون	الأفكار السياسيّة
المنهج	المعرفة
الطبيعة	المعرفة
النظام	المعرفة
الشخص	الإنسان
السياسة	الأفكار السياسيّة
التقدّم	المعرفة
العقل	المعرفة
المقدّس	الإنسان المتديّن
العلم	المعرفة
الذّات	الإنسان

الإنسان: التاريخ، الإنسان، الإنسانويّة، الإنسانيّة، الفرد، الشخص، الذّات

يكوّن الإنسان المرمي في العالم، والمهدّد بعدائية الطبيعة، أفكاراً عديدة يهدف من ورائها إلى فهم الأمور والسيطرة عليها: «المعرفة بهدف السلطة» بحسب ما جاء على لسان فرنسيس باكون.

التاريخ

فكرة غامضة ومتعدّدة المعاني. إذا كان التاريخ كسرد يتعلّق بماضي المجتمعات الإنسانيّة قد وُلد في العصور القديمة اليونانيّة (هيرودتس، توسيديد)، فإن التاريخ كصيرورة اجتماعيّة ومسار ذي معنى، كالقبل والبعد، وكتوجيه زمنيّ، يبدو فكرة مسيحيّة. لم تعد الصيرورة في المسيحيّة دوريّة كما هي عند اليونان. حل محل دورة الكون في مؤلّف القديس اغوسطينوس («مدينة الله») La cité de Dieu (413 –427) تاريخ خطّي له بداية– الخلق – ونهاية – الخلاص النهائي والقيامة... وضع القرن التاسع عشر في قمة الفكر فكرة التاريخ (هيغل، ماركس، كونت) التي فقدت من مصداقيتها في القرن العشرين كصيرورة للإنسانيّة موجّهة، وشبه دينيّة. لم يؤدّ ذلك أبداً إلى غروب فكرة التاريخيّة.

الإنسان

الإنسان ليس نوعاً طبيعياً، بل فكرة تاريخيّة. مع بروتاغوراس السفسطي (حوالي 480 – 411 قبل الميلاد) وجدت فكرة الإنسان مكانها في وسط التفكير. «الإنسان هو مقياس الأشياء كلّها، الأشياء الموجودة من حيث إنها موجودة وتلك التي ليست موجودة من حيث عدم وجودها» (بروتاغوراس). تأكّدت هنا رفعة الإنسان وفكرة الإنسان. في التقليد اليهوديّ– المسيحيّ، الإنسان ليس في قمة الفكر، لكنه يلعب دوراً أساسياً: ألم يُصنع على صورة الله الذي أوكل إليه العالم كي يسيطر عليه؟ ستعرف فكرة الإنسان حياة خاصة مكثّفة، وستتطوّر في عصر النهضة، والعصر الكلاسيكيّ، وفي القرن التاسع عشر، كمفهوم لكائن نوعيّ يمثّل

مزايا وخصائص الجنس البشري. أصبح الإنسان في القرن العشرين اختراقاً للكائن داخل الكائن (سارتر)، واختفى ككائن نوعيّ. بحسب فوكو، إن فكرة الإنسان (التي ولدت في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر) هي اختراع يمكن الكشف عن نهايته القريبة.

الإنسانويّة

تشكّل فكرة الإنسانويّة مع مفهوم الإنسان مجموعة منظّمة. الإنسانويّة هي كل تصوّر يعتبر الإنسان مصدر القيم. من هذه الناحية، فكرة الإنسانويّة[1] هي فكرة قديمة (بروتاغوراس)، تحوّلت في عصر النهضة حيث كان الايمان بالإنسان يجمع الفلاسفة، والفنانين، والشعراء، والعلماء أمثال غيليوم بوديه. إنها فكرة انتشرت في أوروبّا كلّها، ومن زاوية معينة، عرفت انحطاطاً طيلة النصف الثاني من القرن العشرين حين دخلت أسس الإنسانويّة في أزمة. عرفت فكرة الإنسانويّة، التي هي خلق مبتكر للحضارة الأوروبيّة، تراجعاً (نسبياً)، لكن يبدو أنها عرفت أيضاً أشكالاً جديدة.

الإنسانيّة

ظهرت الإنسانيّة عند اليونان كنوع يشارك الإلهيّ في قدرته العقليّة، وتغيّر وجهها مع المسيحيّة. تعني الإنسانيّة إذاً كنهاً خاصاً وتاريخيّاً: حياة وحيدة تضم البشر والشعوب، حياة مكوّنة من كل الأجيال، من كل البشر في كل الأزمنة، المدعوين إلى قدر علويّ واحد. يقول القديس جيروم: «أفهم بكلمة إنسانيّة الجنس البشريّ كلّه». جماعة أسّسها الله بذاته، هذه هي الفكرة التي بنتها المسيحيّة. بلغت فكرة الإنسانيّة ذروتها في القرن التاسع عشر (هيغل). تتقاطع صيرورة الإنسانيّة مع فكرة التاريخ.

(1) Ce terme apparaît au XVIIIe siècle (1765), mais il peut être reporté rétroactivement sur un mouvement de pensée qui ignore le mot mais pensa l'idée d'humanisme elle-même.

الفرد

ترتبط فكرة الإنسان بفكرة الفرد، وفكرة الفردانيّة والذّات. كيف تعبر المجتمعات من بنية «كليّة» (حيث تسود الجماعة) إلى شكل فردانيّ؟ ظهرت المرحلة الحاسمة مع المسيحيّة المؤسّسة هنا أيضاً (القديس بولس)، وخاصة مع الاضطرابات الدينيّة الكبيرة في القرن السادس عشر. إن فكرة الفرد ككائن إنسانيّ متميّز عن الآخرين، وغير قابلة للاختزال، هي ايضاً فكرة مسيحيّة. أسّست المسيحيّة مبدأ الفرادة. في المرحلة المعاصرة وخصوصاً منذ الثمانينيات (1980)، حدثت عودة إلى «الفرد» والفردانيّة.

الشخص

أن يكون الإنسان شخصاً، هذا أيضاً من مكتسبات المسيحيّة. ولد الشخص الميتافيزيقي مع المسيح. ظهر طبعاً عند اللاتين مفهوم قانونيّ للشخص، ويمكنه أن يكون الذّات القانونيّة، لكن فكرة الشخص كذات معنويّة ومسؤولة هي ثمرة مسار تاريخيّ طويل. يمكن متابعة مسار فكرة الشخص اعتباراً من المسيحيّة وحتى القرن الثامن عشر (كانط) والقرن العشرين (مونييه). الإنسانويّة والشخصانيّة هما نموذجياً أوروبّيتان.

الذّات

ولدت فكرة الذّات، التي تعني قيمة إنسانيّة وماهيّة شخصيّة... مع سقراط، لكنها تحقّقت مع المسيحيّة التي ولّدت ثورة الذّات عندما كشفت عن البعد الروحيّ للإنسان. ترسم «الأنا أفكّر» (ديكارت)، والأنا الواقعيّة (كانط) أوجه هذه الفكرة الغربيّة بامتياز: في الشرق، بدت الأنا كخدعة أو وهم. تنظّم الذّات والأنا مجال الفكر في الغرب. في القرن العشرين، الفلسفة مع هوسيرل، هي علم الذّات، ومقدّر لها أن تتخطّى أزمة الثقافة والعلم الأوروبيّين.

المعرفة: الخواء، الفوضى، الصيرورة، الجدليّة، اللامتناهي، المنهج، الطبيعة، التقدّم، النظام، العقل، العلم.

ما نسمّيه هنا معرفة هو متميّز عن العلم، ويعني مجموعة معارف منظّمة نوعاً ما.

الخواء

الخواء يولّد العالم: إنها الأمثولة الكبيرة للخرافات اليونانيّة، للفلسفات التي سبقت سقراط، ولكل الحضارات الشرق أوسطيّة (ما عدا اليهوديّة). لقد أُخرجت فكرة الخواء لفترة طويلة من مجال الفكر، ومنذ ذلك الوقت، أصبحت تعني شكلاً من أشكال عدم الوضوح المتواجد في المواد العلميّة: فكرة اختلال بين النظام والفوضى، وفكرة غليان.

الفوضى

ولدت فكرة الفوضى، التي بقيت طويلاً مبعدة ومحتقرة، من جديد مع بداية القرن الواحد والعشرين، وتشتمل على اضطرابات، واحتمالات متنوعة تُدرك من خلال وظيفتها الخلاّقة والمنظِّمة.

الصيرورة

الديناميّة تعني الصيرورة، أي سلسلة من التغيّرات: تتغذّى مغامرة الأفكار والمعرفة من موضوع الصيرورة الأساسيّ هذا. إن فكرة الصيرورة الحاضرة في الفكر الصيني ابتداءً من القرن السادس قبل المسيح -بما أن التاو tao يعني النظام، وأيضاً الحركة التلقائيّة للأشياء - عبّر عنها هيراكليتس الأفسسي: «لا يمكنك أن تنزل مرتين إلى الأنهر نفسها، لأن مياهاً جديدة تجري عليك في كل مرة». كل الأشياء تجري. في ردة فعل على فكرة الصيرورة، بنى برمنيدس وأفلاطون نظريّتيهما. مع تقدّم العلم الحديث، من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر،

ومع التاريخ وعلوم الحياة، تعاظمت فكرة الصيرورة أكثر فأكثر وبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر، في نظام هيغل؛ وبقيت حاضرة في الفكر المعاصر.

الجدليّة

تفترض المعرفة والطريقة فكرة الجدليّة، الغنيّة بمعانٍ متعددة. وُلدت الجدليّة في الثقافة الهلّينيّة، وتحدّدت بدقة عند أفلاطون كمسار ترتفع عبره الروح إلى الماهيّات. اكتسبت الجدليّة معناها الحديث في القرن التاسع عشر حيث تدل على تقدّم الفكر عبر متناقضات تم تذليلها (هيغل)، وعلى علم القوانين العامة الخاصة بالحركة (ماركس وانغلز). وعندما أصبحت فكرة الجدليّة في القرن العشرين مرتبطة بديناميّة الظواهر (باشلار)، تقهقرت بشكلها العقائدي كفلسفة مدرسيّة متشدّدة.

اللامتناهي

أثارت فكرة اللامتناهي، أي الذي لا حدود له، من الناحية الفلسفيّة عدداً من الصعوبات: غالباً ما ينظر الفكر اليونانيّ إلى هذه الفكرة بطريقة تحقيريّة ويربطها بالجشع والإفراط. أدّى تأثير الرياضيّات، وخصوصاً تأثير المسيحيّة، إلى انقلاب في المفهوم. هكذا غيّر الموضوع المسيحيّ الخاص باللامتناهي الإلهيّ طريقة التفكير. في القرن التاسع عشر أرسى هيغل فكرة لامتناهٍ عقلانيّ، هو إدماج مفاهيم في كليّات تتوسّع أكثر فأكثر، بينما أعطى كانتور Cantor 1845 – 1918 العالم بالرياضيّات تحديداً دقيقاً للامتناهي. هل فكرة اللامتناهي ضرورية للرياضيّات وللفيزياء؟ إنه سؤال ظلّ يُطرح طوال القرن العشرين.

المنهج

ما من علم أو منطق لا ينطلق من فكرة منهجيّة (من اليونانيّة odos، طريق. و meta، نحو). إنها فكرة مرتبطة بالقرن السابع عشر وخاصة بفلسفة ديكارت.

لا شيء يدعو إلى التعجّب، بما أن العلم يرتبط بالمنهج وهو مجموعة قواعد تُتّبع للوصول إلى المعرفة الصحيحة. في القرن التاسع عشر ظهرت بقوة أفكار المنهج الاختباريّ والعلميّ، كسبل عقلانيّة تسمح باستخلاص قوانين علميّة انطلاقاً من وقائع خاصة. وكما حدث لمسار العلم والعقل، تأثرت فكرة المنهج، في القرن العشرين، بأزمات الفكر.

عندما يتبنّى المنهج (كما هي الحال في عصرنا الحاضر) مفاهيم معقّدة، يرتبط عندها بجدليّة جديدة خاصة بالنظام والفوضى. على المنهج استيعاب فكرة الفوضى، ومجابهة الانحرافات والاحتمالات.

الطبيعة

يتّجه الفكر اليونانيّ- اللاتينيّ كله، من قبْل سقراط وأرسطو وحتى الرواقيين، نحو فكرة الطبيعة phusis (في اللغة اليونانيّة). إن الطبيعة هي قوة ثابتة تتحرّك من ذاتها (ديوجين)، وتعني المحيط الذي يندمج فيه الإنسان. أليس المقصود، بالنسبة للرواقيّين، التقيّد بالطبيعة؟ تساهم المسيحيّة في بناء مفهوم حديث للطبيعة المخلوقة من العدم، ولم يبق فيها شيء من القدسيّ. إن مهمة الإنسان هي السيطرة على الطبيعة (ديكارت). إن الحقبة الحالية تنحو إلى الرجوع إلى فكرة الطبيعة اليونانيّة.

النظام

إن فكرة النظام هي إحدى أفكار العقل الأساسيّة. لقد سيطر على العصور اليونانيّة القديمة (أفلاطون) في مجملها - لأن هيراكليتس تمسّك بفكرة الخواء - مفهوم نظام ملازم للواقع، مفهوم تنظيم عقلانيّ ملازم للأشياء. أعطى الفكر الكلاسيكيّ (القرن السابع عشر) مع ديكارت، أولوية للنظام المنهجيّ: الانتقال المنتظم من البسيط إلى المعقّد. أما القرن العشرون، فقد أنزل النظام عن عرشه، وأعاد الاعتبار لأفكار الفوضى والخواء.

التقدّم

تطبع فكرة التقدّم هذه المعرفة الغربية كلّها. أدخلت المسيحيّة فيما مضى فكرة قبل وبعد، إذاً إمكانيّة سير نحو الأمام. في القرن الثامن عشر، بعد أن اطمأنت للاكتشافات العلمية، اكتسبت فكرة التقدّم قوّتها. ثم تطوّرت مع فيكو (1668 – 1744) وكوندورسيه في مؤلّفه «لوحة تاريخية لتقدّم الفكر الإنسانيّ» (1793). في القرن التاسع عشر، اعتُبر التقدّم كأمر مطلق، وبدا غير منفصل عن فلسفة التاريخ (هيغل). أما القرن العشرون فجعل من هذه الفكرة موضع تساؤل: عندها دخلت في أزمة أسوة بأزمات العلم، والعقل... إلخ.

العقل

تشكّل المعرفة مكوّناً أساسياً من مكوّنات الحضارة الغربيّة: العقل، وهو فكرة ليست من اختراع اليونان – لأن كل مجتمع إنسانيّ يفترض نتاجاً عقلانياً – لكنّها عرفت، في اليونان، تطوّراً خاصاً. في القرن الخامس قبل الميلاد، اخترع اليونان العقل كقدرة على تنظيم المفاهيم والنظريّات، كوظيفة للفكر الصحيح التي أصبحت مستقلة ومنفصلة عن الغائيّات العمليّة، كنشاط نظري، كلوغوس (خطاب). إذا كان عقل الأقدمين لا ينفصل عن الحكمة العمليّة، لا تأخذ هذه الأخيرة معناها إلا من خلال مقابلة الأفكار. في القرن السابع عشر، أصبحت فكرة العقل مع ديكارت ملكة تمييز الحق من الباطل، غير منفصلة عن المنهج، لتتحوّل، في القرن الثامن عشر، في الوقت نفسه إلى قدرة ناقدة (للإيمان، وللدّين..) وبنّاءة. ثم ولدت «الأنوار»، أنوار العقل التي تقود الإنسانيّة إلى السعادة. وبعدها تجاوز هيغل حدود العقل الكلاسيكيّ وأقام عقلاً جدليّاً. أما القرن العشرون فماثل العقل، الذي عندما فقد بريقه، لم يعد مؤلّهاً.

العلم

ترتبط فكرة العقل غالباً بفكرة العلم. طيلة فترة طويلة، من العصور القديمة

اليونانيّة- اللاتينيّة وحتى بداية القرن التاسع عشر، كانت فكرة العلم تدل على معرفة عالميّة متميّزة عن الرأي (أفلاطون، أرسطو)، وعلى إدراك تصوري للفكر المطلق (هيغل). لم يحدث تغيير حقيقيّ للمعنى إلا في القرن التاسع عشر: أصبحت فكرة العلم تعني مجموعة معارف استدلاليّة تضع قوانين فيما بين الظواهر المدروسة. بالرغم من أن التحوّل الدّلاليّ جاء متأخراً، إلا أن فكرة العلم بُنيت قبل ذلك، في القرن السابع عشر مع غاليليه وديكارت. إن فكرة العلم التي هي في الأساس أوروبيّة وتنشد العالميّة، تأثرت بالأزمات المعاصرة، المماثلة التي تعرضت لها عالميّة العقل. اليوم يتبادل العقل والعلم إعادة النظر الواحد في الآخر، ويقرّان بنسبية طروحاتهما، وينفتحان، وينتقدان نفسهما.

الأفكار الأخلاقيّة: السعادة، الكرامة، المساواة، الأخلاقيّة، العدالة

كيف العمل؟ في هذا الإطار، يفترض وجود قواعد سلوكية وتحليل للقيم. غالباً ما يظهر الفكر اليونانيّ هنا مؤتسساً، وهو الذي يبلور الأفكار والمبادئ الموحّدة التي تؤمّن قاعدةً للعمل.

السعادة

تعني السعادة، وهي قمة الأفكار الأخلاقيّة، من جهة التفتّح داخل نشاط حرّ، ومن جهة ثانية تعني حالة يتم التوصل إليها بعد إخماد الرغبات (نيرفانا). في القرن السادس والقرن الخامس قبل الميلاد، ألقى بوذا الضوء على هذه الفكرة التي توّجت بناء عقيدته، ومعناها إخماد الرغبة الإنسانيّة في الحياة. في المقابل، وضعت العصور القديمة اليونانيّة– اللاتينيّة مفاهيم نشاط كامل (أرسطو)، ومفاهيم خير أسمى، ومفاهيم بلوغ الكمال استناداً إلى العقل. كلها مواضيع ألغتها المسيحيّة، مستبعدة الفكرة اليونانيّة القائلة بسعادة تؤمّنها عقلانيّة العمل: إن السعادة ليست من هذا العالم. مع القرن الثامن عشر ومع مفكّري الثورة الفرنسيّين، ظهرت السعادة كفكرة جماعيّة وسياسيّة: «السعادة فكرة جديدة في أوروبّا» (سان جوست). أخيراً، في أيامنا الحاضرة، عادت السعادة– بعد فترة طويلة من التشاؤم– إلى الساحة الفلسفيّة. انفصلت فكرة السعادة عن صورة التقدّم الجماعيّ غير المحدود لترتدّ نحو الفرد.

الكرامة

تعني هذه الفكرة طبيعة الشخص الإنسانيّ المعتبر غاية في ذاته. إنها مرتبطة بالعدالة، وهي إنتاج المسيحيّة، بما أن البشر كلّهم أولاد الإله الواحد نفسه، ويمثلون إذاً غايات في ذاتهم. وضعت فلسفة كانط هذه الفكرة الرئيسة في نظريّة.

المساواة

تعني المبدأ الذي بموجبه يظهر كل الأفراد بطريقة مماثلة. في المسيحيّة، كل فرد هو ابن الله. إن المساواة بين البشر هي فكرة مسيحيّة (راجع «العدل»).

الأخلاق

إن فكرة الأخلاق وهي عبارة يونانيّة ethos (وتعني عادات، وسلوك حياتي، وقاعدة تصرّف) توّجت مع سقراط وأرسطو والفلاسفة الهلّينيّين، الفلسفة اليونانيّة، مفتتحة عند أبيقور والرواقيّين خاصة الطريق الملكيّة للحكمة (غياب الاضطرابات العاطفيّة...). في نهاية القرون الوسطى، أعاد اكتشاف الفلاسفة اليونان من جديد (أرسطو) إلى الصدارة كلمة وفكرة الأخلاق التي حدّدها كانط في القرن الثامن عشر كـ «عِلم الحرّية». في نهاية القرن العشرين، عادت فكرة الأخلاق، التي يُطالب بها في كل مكان، بقوة إلى مسرح الفكر.

العدل

ما من أخلاق دون فكرة العدل وهي مفهوم أخلاقيّ (العدل– الواجب، وهي فضيلة تُحترم بموجبها حقوق الأشخاص) وسياسيّ (العدل – المؤسسة). إذا كان الإغريق هنا أيضاً هم المؤسّسون، وإذا كان أفلاطون، قبل أرسطو، هو أول من تناول المسألة من كل جوانبها، فإن المسيحيّة وحدها علّمتنا أن العدل هو المساواة. بما أن البشر كلّهم إخوة المسيح، يمكن لمبدأ المساواة أن يتثبّت بقوة متصاعدة. من هنا فإن فكرة العدل وفكرة المساواة توضّحتا تدريجياً منذ العصور القديمة وحتى أيامنا هذه، وكانتا في البدء يكتنفهما الغموض. أدخلت المسيحيّة ثورة أخلاقية مهمة. يجب اتّباع هذا المسار من خلال كانط والقرن الثامن عشر: مع فكرة الشخص المطلقة، أرسى كانط قاعدة فكرة العدل الحقيقيّة. حدّد القرن التاسع عشر (برودون) بوضوح

هذه الفكرة - كاحترام للكرامة الإنسانية - فكرة لم تعد مع ماركس تُدرَك كماهيّة مطلقة، بل تحوّلت إلى بنية فوقيّة للعلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة. مع الفترة المعاصرة (رولز)، حصلت عودة إلى كانط مع تصوّر كانطي للمساواة.

الأفكار السياسيّة: الديمقراطيّة، الحقّ، الدّولة، الحرّية، القانون، السياسة

اليونان القديم هو المهد التاريخيّ والنظريّ لمعظم الأفكار السياسيّة.

الديمقراطيّة

تفترض السياسة والقانون (في بعض الأحيان) فكرة الديمقراطيّة، وهي حكم الشعب Demos. اليونان الكلاسيكيّ هو أيضاً مؤسّس فكرة الديمقراطيّة. اختُرعت الديمقراطية في اليونان، في أثينا تحديداً حيث تنبثق السلطة من الشعب، بما أن مجلس الشعب Ecclesia يجمع (في الحقوق) كل المواطنين. أما الفكرة المعاصرة للديمقراطيّة فمصدرها كتاب «في العقد الاجتماعيّ» (1762) لروسو وكذلك مفكّرو ثورة 1789 الذين أعلنوا مساواة الجميع أمام القانون. عند نهاية القرن الثامن عشر عادت فكرة الديمقراطيّة وبرزت في عظمتها وعَرَضيتها: حلّت محل سلطة الأمير والمرجعيّة المتسامية فكرة هشّة (لوفور)، لأنها لا ترتكز إلى أساس مطلق، وهو القدسيّ. من هنا الانحرافات التوتاليتاريّة والسقوط (المتكرّر) لفكرة سياسيّة–أخلاقيّة أساسيّة حيث النموذج النظري، بالرغم من الانحرافات العديدة، يبقى شرعيّاً وقويّاً. أعاد سقوط الكتلة السوفياتيّة تجديد هذه الفكرة التي أصبحت في وسط الفلسفة السياسيّة المعاصرة.

الحقّ

تشير المجموعة السياسيّة، عبر القانون والديمقراطيّة، إلى فكرة الحق الذي يعني الشرعيّ مقابل الواقع. تشكل المدينة اليونانيّة هنا نموذجاً ثقافيّاً وتاريخيّاً: يشير نتاج دراكون وسولون إلى هذا المصدر، وإلى التطوّر في القرن السادس قبل الميلاد الذي لحق بالمدن اليونانيّة الأكثر حيويّة التي، عندما وضعت دساتيرها، استبدلت النظام المعمول به بنظام الحقّ. لا يجب إغفال ثورة الحق الرومانيّ عندما وضع اللاتين مفهوم الشخص القانونيّ وأسّسوا بذلك الطبيعة الشخصيّة للحقّ. أكّد شيشرون، بعد سقراط وأفلاطون، على الحقّ الطبيعيّ الذي أدرك أساس الحقّ ليس من ضمن

اتفاقيّة، بل في الطبيعة. إلا أن التوحيد المسيحيّ لعب دوراً تأسيسياً. معه، أصبح العبد شخصاً يتمتّع بالكرامة والحقّ. في القرن الثامن عشر، يدل الحقّ على كل ما يهدف لتأمين تعايش الحريّات. إذا كان ماركس قد شدّد في القرن التاسع عشر على وظيفة الحقّ الإيديولوجيّة التي تعكس الفروقات والتعارضات الاجتماعيّة، فإن الفترة المعاصرة أعادت الاعتبار للشأن القانونيّ. عادت فكرة الحقّ للظهور (وحقوق الإنسان) وهي الجواب الوحيد على البربريّات أو التوتاليتاريّات.

الدّولة

في نهاية القرون الوسطى الغربية، ظهرت فكرة الدّولة في خاصّيتها. استعمل ماكيافيلي (1469 – 1527) هذه الكلمة في مفهومها الحديث، كسلطة مركزيّة ذات سيادة تشرّع للمجموعة. في القرن السابع عشر، ربط هوبس ما بين فكرتي الدّولة والعقل، وهو موضوع تناوله هيغل من جديد في القرن التاسع عشر. شكك القرن التاسع عشر بفكرة الدولة، هذا «المسخ البارد» (نيتشه) في نظر المنظّرين أنصار الفوضى (برودون، باكونين) كما في نظر ماركس وانغلز، اللذين رفضا خاصية الشأن السياسيّ وحوّلاه إلى بنية فوقيّة للشأن الاقتصاديّ. وقد أدّى الانحطاط المعاصر للماركسيّة العقائديّة إلى إحياء فكرة الدّولة.

الحرّية

تعني الحرية في الفكر اليونانيّ انتفاع مؤسسات المدينة Polis. في القرن الثامن عشر (روسو، كانط) كانت الحرية تعني احترام القانون الأخلاقيّ والسياسيّ. بالاختصار تقوم الحرية على عدم الخضوع إلا للقانون. لا تذهب تحليلات سارتر في الاتجاه نفسه؛ تُختبر الحرّية في كل الأوضاع: الحرية هي القدرة على القول «نعم» أو «لا».

القانون

في الشرق الأوسط، يعبّر القانون عن إرادة إلهيّة (راجع اليهوديّة). تعلمن هذا المفهوم في اليونان القديم وأصبح يعني قاعدة حتميّة منفصلة أخيراً عن الإلهيّ nomos. أعطى دراكون (نهاية القرن السابع قبل الميلاد) لأثينا أول قوانينها المكتوبة، وهي عبارة عن قواعد غير خاضعة لمرور الزمن ومخصّصة لحكم المدينة. في العصر الحديث، (روسو) أصبح القانون إعلاناً عن الإرادة العامة حول موضوع خاص بالمصلحة العامة. هكذا يتم ربط فكرة القانون بفكرة الحرّية. في مواجهة الماركسيّين– الذين يعطون الأولويّة للاقتصاد على حساب الشأن القانونيّ – أعاد الفكر المعاصر الاعتبار لفكرة القانون المقيّدة للجميع. (راجع «الحقّ»).

السياسة

تعني السياسة علم المدينة ونظرية حكم الدول. تأتي كلمة «سياسة» من اللغة اليونانيّة politeia وتعني بناء دولة، ومن Politikos التي تخصّ المواطن أو الدّولة. تترسّخ فكرة السياسة الهلّينيّة بالعمق في «المدينة» التي هي شكل مبتكر ومحدّد كمكان طبيعيّ للمجتمع والبشر. في القرن الرابع قبل الميلاد، رأى أرسطو في الإنسان حيواناً سياسيّاً zôon politikon، حيواناً مؤهّلاً للعيش في المدينة، وحدّد العلم السياسي كالعلم الذي «يعيّن العلوم الضرورية في الدول»[1] (أخلاق نيكوماكس Ethique de Nicomaque) في العصور اليونانيّة القديمة، ثبّت أفلاطون وخصوصاً أرسطو، نظام العلم السياسيّ، المحدّد كعلم المدينة، المؤهّل أن يأخذ على عاتقه الحيوان السياسيّ.

في القرن السادس عشر، على أثر التحولات التي زعزعت المجتمعات الغربيّة، تبدّلت الفكرة اليونانيّة حول السياسة، وارتبطت بتأكيد فرادة الدّولة: حُدّدت كنشاط مكوّن للحياة الجماعيّة. من هنا أصبحت السياسة الطابع المميّز للدّولة. شكّل القرن التاسع عشر منعطفاً مهماً عندما حوّل ماركس وخصوصاً ورثته

(1) L'Etat, alors, ne se distingue pas de la Cité.

السياسة إلى بنية فوقيّة تحرّك سيطرة طبقة اجتماعيّة (البورجوازيّة على طبقة العمال). هكذا أمّن الاقتصاد مدخلاً لفكرة السياسة، ويمكن القول: إن هذه الأخيرة فقدت الموقع الذي أعادته لها الحقبة المعاصرة.

الإنسان والجمال: الفن، الجميل، الفنون الجميلة، الجماليّة، الذوق

يظهر هنا تحليل الإنسان الفنّي homo æstheticus المنفتح على بعض أشكال التوازن والانسجام.

الفن

فكرتان أساسيتان يجب تفحّصهما: فكرة الفن كتعبير جماليّ، وهو معنى حديث نسبيّاً (القرن الثامن عشر) وفكرة الفنون الجميلة، الفنون التي غايتها الجميل (القرن الثامن عشر أيضاً). كلمة فن تعني أولاً تقنيّة ومهارة ثم بحث عن الجميل. في القرن الثامن عشر، اكتسب الفن هذا المعنى الأخير وتحرّر من المفيد. بدّلت الحقبة المعاصرة التصوّر السابق للفن، الذي انفتح على الواقع، فمثلاً أصبحت ضجة بسيطة تعتبر موسيقى؛ لقد تفكّكت فكرة الفن.

الجميل

سألت العصور القديمة اليونانيّة–اللاتينيّة: ما الجميل؟ فكان الجواب: الخير الكامل الذي يحوي في ذاته انسجاماً كاملاً. فكرة الجميل إذاً ليست فكرة جديدة في أوروبّا، بل هي نموذج أصلي، ماهيّة (أفلاطون) لا تختلف جذريّاً عن الخير، على الأقل عند الإغريق. وحده الجميل خيّر، هذا ما يقوله الرواقيّون. حقّق العصر الحديث، مع كانط، مساراً جعل فكرة الجميل وفكرة الجمال ذاتيّتين، وقد أصبحتا مرتبطتين بالذوق. كأننا نقول إن ماهيّة الجميل، وفكرة مقياس عالميّ هما، بالنسبة إلينا، أمور من الماضي. عندها تقع الأحكام الجماليّة في النسبيّة.

الفنون الجميلة

راجع «الفن»

الجماليّة

فكرة الجماليّة أو علم الجميل هي أقدم من التسمية التي تعود إلى منتصف القرن الثامن عشر، بما أن أفلاطون، في العصور اليونانيّة القديمة، قد وضع نظرية الجميل والفن. كلمة جماليّة ظهرت عند بومغارتن. بنى هيغل الجماليّة كفلسفة الفن ونظرية الجميل. في القرن العشرين، عندما تراجع التعريف الملائم، ونموذج الجمال، أخذت الجماليّة منحىً نسبياً أو اكتسبت شكلاً إيجابياً. وقد أعطت فكرة فلسفة الجمال أحياناً مكانها لفكرة معرفة علميّة للأعمال الفنيّة.

الذّوق

يرتبط الجميل والجمال بفكرة الذّوق، هذه القدرة على إصدار حكم من نوع جمالي. في القرن الثامن عشر، مع مونتسكيو وخصوصاً مع كانط، اكتسبت هذه الكلمة بطريقة واضحة معنىً جمالياً: الذّوق هو ملكة إصدار حكم (جمالي) ذي بُعد عالميّ. تعامل القرن التاسع عشر احياناً بشكل نسبيّ مع الذّوق (نتاج طبقة اجتماعيّة) الذي أصبح في القرن العشرين (بورديو Bourdieu) طريقة تمييز اجتماعيّ.

الإنسان المتديّن: المطلق، الله، المقدّس

بلور الإنسان المتعطّش للإيمان بالآخرة فكرة المطلق، والمقدّس، والله.

المطلق

المطلق – أي غير النسبي، وغير المشروط – يتضمنه كل دين: في اليهوديّة، يأخذ شكل يهوه، السيد. لكن المطلق في الدين المسيحي هو الذي زعزع رؤية العالم القديمة وفرض واقعاً جديداً.

الله

هذا الكائن فائق الطبيعة الذي له عبادته، هو أولاً متعدّد: في الأديان المتعدّدة الآلهة (اليونان، مصر القديمة) تكثر الآلهة ذات الوجوه المتعدّدة. سعت مصر في السابق إلى توحيد تعدّدية الآلهة. يقودنا التحليل التاريخيّ إلى وحدة الإلهيّ (التوراة، الأناجيل، الإسلام). الفكرة المسيحيّة حول الله، الشخص، الخلق، الحكمة، القدرة الكليّة، كلها أسّست للصيرورة الغربية. في نهاية القرن التاسع عشر أعلن نيتشه خبراً جديداً: موت الله. «أين هو الله؟ قتلناه». يبدو موت الله غير منفصل عن موت الإنسان.

المقدّس

يرتبط الرجل المتديّن بالمقدس الذي يصف، في مواجهة الدنيوي، قدرة مختلفة تماماً عن القوى الطبيعية. إنه مفهوم قديم جداً، بما أن عصر المتحجّرات البشريّة (العصر الحجري القديم دام مليوني سنة) ليس غريباً عن هذا الحيّز. تتجسّد فكرة المقدّس في الأديان ذات الآلهة المتعدّدة وخصوصاً في الأديان التوحيديّة (التوراة اليهوديّة، الأناجيل، القرآن) التي هي الشكل الأكثر حداثة للمقدّس... في المجتمعات الغربيّة المتطوّرة، أدّت سلطة العلم أحياناً إلى تراجع فكرة المقدّس التي انتعشت من جديد في زمننا الحاضر.

المراجع

Ouvrages généraux

Y.BELAVAL, voir B.PARAIN
E.BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, 3 tomes, Quadrige-PUF
F. CHÂTELET, *Une histoire de la raison*, Points-Sciences, Seuil
F. CHÂTELET (sous la direction de), *Histoire des idéologies*, t. 1, Hachette
M.DAUMAS (sous la direction de), *Histoire de la science*, Pléiade-Gallimard
G. DUBY et MANDROU, *Histoire de la civilisation française*, 2 tomes, Références – Le livre de poche
J.-L. DUMAS et L. JERPHAGNON, *Histoire de la pensée*, 3 tomes, Références – Le livre de poche
J.-P. FAYE, *L'Europe une*, NRF-Gallimard
D.FOLSCHEID, *Les grandes philosophies*, Que sais-je ?-PUF
G.-G. GRANGER, *La raison*, Que sais-je ?-PUF
J.HERSCH, *L'étonnement philosophique*, Folio Essais-Gallimard
L.JERPHAGNON, voir J.-L. DUMAS
R.MANDROU, voir G. DUBY
E.MORIN, *La Méthode 4*. Les idées, Seuil
E. MORIN, *Penser l'Europe*, Folio-Gallimard
B.PARAIN et Y. BELAVAL (sous la direction de), *Histoire de la philosophie*, 3 volumes, Pléiade-Gallimard
J.RUSS, *Histoire de la philosophie.* De Socrate à Foucault, Hatier
J.RUSS (sous la direction de), *Les pensées fondatrices*, A.Colin
G. SOULIER, *L'Europe*, Coll. U-Armand Colin
Les grands entretiens du Monde, 2 tomes, Le Monde Éditions

Ouvrages spécialisés (historiques, philosophiques, scientifiques, esthétiques, etc.)

ARISTOTE, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion
F.BACON, *Novum Organum*, PUF

R. et E. BADINTER, *Condorcet, un intellectuel en politique*, Le livre de poche.
M. BALARD (sous la direction de) *Le XVII^e^ siècle, Le XVIII^e^ siècle, Le XIX^e^ siècle*, 4 volumes, Supérieur-Hachette
M. BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe*, Points Histoire-Seuil
B. BARRET-KRIEGEL, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Quadrige-PUF
A. BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, Biblio Essais-Le livre de poche
P. BÉNICHOU, *Morales du grand Siècle*, Folio Essais-Gallimard
H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, PUF
H. BERGSON, *La Pensée et le mouvant*, PUF
S. BERSTEIN et P. MILZA, *Histoire du vingtième siècle*, 3 tomes, Hatier
S. BERSTEIN et P. MILZA, *Histoire du XIX^e^ siècle*, Hatier
R. BLANCHÉ, *La science actuelle et le rationalisme*, PUF
E. BLOCH, *La philosophie de la Renaissance*, Petite Bibliothèque Payot
J. BODIN, *Les six livres de la République*, Le livre de poche
A. BONNARD, *Civilisation grecque*, 3 tomes Complexe
J. BOTTÉRO, *Naissance de Dieu*, Folio Histoire-Gallimard
B.BOURGEOIS, La pensée politique de Hegel, PUF
E. BRÉHIER et P. M. SCHUHL, *les Stoïciens*, Pléiade-Gallimard
A. BRETON, *Œuvres complètes*, 2 tomes, Pléiade-Gallimard
A. BRETON, *Manifestes du surréalisme*, Pauvert
G. BURDEAU, *Le libéralisme*, Point-Seuil
G. BURDEAU, *L'Etat*, Points Politique-Seuil
A. CAMUS, *Le mythe de Sysiphe*, NRF-Gallimard
E. CASSIRER, *La philosophie des lumières*, Presses Pocket-Fayard
F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, Rusand, 1819
F. CHÂTELET, O. DUHAMEL, E. PISIER, *Histoire des idées politiques*, PUF
P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe classique*, Arthaud
P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud
J. COHN, *Histoire de l'infini*, Cerf
J. P. COLLETTE, *Histoire des mathématiques*, 2 tomes, Vuibert

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* Garnier-Flammarion
G. DELEUZE, *Le Pli*, Minuit
G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF
J. DELUMEAU, *La civilisation de la Renaissance*, Arthaud
R. DESCARTES, *Œuvres. Lettres*, Pléiade-Gallimard
O. DUHAMEL, voir F. CHÂTELET
J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitie du XVIII^e^ siècle*, Albin Michel
ÉPICURE, *Doctrines et maximes*, Hermann
L. FERRY, *Homo oestheticus*, Biblio Essais- Le livre de poche
L. DEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, Maspéro
M. I. FINLEY, *Les anciens Grecs*, Point Essais-Seuil
M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, NRF-Gallimard
G. et P. FRANCASTEL, *Le portrait*, Hachette
S. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, Payot
S. FREUD, *Totem et tabou*, Payot
E. GARIN, *Moyen Âge et Renaissance*, Tel-Gallimard
S. GOYARD-FABRE, *Qu'est-ce que la politique?* Vrin.
H. GRENIER, *Les grandes doctrines morales*, Que sais-je? -PUF
N. CRIMAL, *Histoire de l'Egypte ancienne*, références le livre de poche
G. GUSDORF, *Du néant à Dieu*, Payot
G. GUSDORF, *L'homme romantique*, Payot
P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Références – Le livre de poche
P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e^ siècle*, Pluriel-Hachette
F. HEGEL, *Esthétique*. Textes choisis, PUF
F. HEGEL, *la Phénoménologie de l'esprit*, 2 tomes, Aubier
F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, 10/18 -UGE
F. HEGEL, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin.
F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin.
T. HOBBES, *Léviathan*, Sirey
D. HUME, *Essais esthétiques*, 2 tomes, Vrin.
E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier

E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Idées-Gallimard
G. IIOYD, *Les débuts de la science grecque*, 2 tomes, La Découverte
J. IMBERT, *Le droit antique*, Que sais-je ? PUF
E. KANT, *Œuvres philosophiques*, 3 tomes, Pléiade-gallimard
E. KANT, *Critique de la raison pure*, Quadrige - PUF
C. KINTZLER, *Condorcet*, Folio Essais - Gallimard
S. KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, Éd. De l'Orante
A. KOYRÉ, Du monde clos à l'univers infini, Tel-Gallimard
A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Tel-Gallimard
A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, Hermann
S. N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, Champs-Flammarion
M. LACHIÈZE-REY, voir J. –P. LUMINET
J. LACOSTE, *La philosophie de l'art*, Que sais-je ? PUF
J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Seuil
J. LE GOFF, L'homme médiéval, Points Histoire-Seuil
F. LEBRUN, *L'Europe et le monde*. XVI^e^, XVII^e^, XVIII^e^ siècle, Coll. U-Armand Colin
F. LEBRUN, *Le XVII^e^ siècle*, Coll. U-Armand Colin
R. LENOBLE, Histoire de l'idée de nature, Albin Michel
G. LESCUYER, voir M. PRÉLOT
A. DE LIBÉRA, *La philosophie médiévale*, Coll. 1^er^ Cycle-PUF
G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Gallimard
J. –P. LUMINET et M. LACHIÈZE-REY, *La physique et l'infini*, Flammarion
N. MACHIAVEL, *Discours sur la première décale de Tite-Live*, Champs-Flammarion
N. MACHIAVEL, *Le Prince*, Bordas
P. MILZA, voir S. BERSTEIN
R. MISRAHI, *La problématique du sujet aujourd'hui*, Encre marine
R. MISRAHI, *La signification de l'éthique*, Les empêcheurs de tourner en rond
M. MOLLAT DU JOURDIN, *Genèse médiévale de la France moderne*, Points Histoire-Seuil

E. MORIN, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Corrêa
E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil
C. DE S. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 2 tomes, Garnier-Flammarion
E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Que sais-je ? PUF
R. MOUSNIER, *Les XVI^e et XVII^e siècles*, Quadrige -PUF
G. DE NERVAL, *Œuvres complètes*, 2 tomes, Pléiade-Gallimard
F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Le livre de poche
F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, NRF- Gallimard
F. NIETZSCHE, *Œuvres complètes*, Gallimard
E. PANOFSKY, *Idea*, Idées-Gallimard
E. PISIER, voir F. Châtelet
B. PASCAL, *Pensées et opuscules*, Hachette
PLATON, *Œuvres complètes*, 2 tomes, Pléiade-Gallimard
M. PRÉLOT et G. LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Dalloz
A. RENAUT, *Qu'est-ce que le droit ?* Vrin.
J. DE ROMILLY, *Pourquoi la Grèce ?* Editions de Fallois
J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, 4 tomes, Pléiade-Gallimard
J. RUSS, *La marche des idées contemporaines*, Armand Colin
J. RUSS, *La pensée éthique contemporaine*. Que sais-je ? PUF
J. RUSS, *Les théories du pouvoir*, Références – Le livre de poche
SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Seuil
C. SALLES, *L'Antiquité romaine*, Larousse
J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Tel-Gallimard
J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel
J. SCHLANGER, *Objets idéals*, Vrin.
R. SCHNERB, *Le XIX^e siècle*, Quadrige-PUF
P. M. SCHUHL, voir E. BRÉHIER
SPINOZA, *Oeuvres complètes*, Pléiade-Gallimard
SPINOZA, *Éthique*, Garnier-Flammarion
SPINOZA, *Traité politique*, Garnier-Flammarion
SPINOZA, *Traité thélogico-politique*, Garnier-Flammarion
L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Champs-Flammarion
L. STARUSS, *La Cité et l'homme*, Agora-Presses Pocket
J. –Y. TADIÉ, *Introduction à la vie littéraire du XIX^e siècle*, Dunod
V. YAPIÉ, *Baroque et classicisme*, Pluriel-Hachette
P. VAN TIEGHEM, *Le romantisme dans la littérature européenne*,

Albin Michel
A. DE TOCQUEVILLE, *Œuvres*, Pleiade-Gallimard
J. –P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Quadrige _PUF
J. -P. VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil
VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion
H. WOLFFLIN, *Renaissance et baroque*, Le livre de poche

نبذة عن المؤلفة:

كاتبة ومؤلفة موسوعية وأستاذة جامعية تعدّ الطلاب لامتحان الإجازة في الفلسفة (فرع الأخلاقيات). تحمل دكتوراه في الفلسفة والعلوم الإنسانية. لها مؤلّفات عديدة باللغة الفرنسية، في الفلسفة وتاريخها وتطوّرها وطرق تعليمها. كما وضعت قاموساً فلسفياً. من بين مؤلفاتها في اللغة الفرنسية: المعرفة والسلطة (هاتيه) 1985، المناهج في الفلسفة (أ.كولين) 1992، الشرح والتعليق على النصوص الفلسفية وتطوّر الفكر المعاصر(أ. كولين) 1994، طرق الفكر (بورداس) 1998، والمشهد الكامل للأفكار الفلسفية 2000.

نبذة عن المترجمة:

- مترجمة وباحثة وكاتبة. تحمل إجازة الماجستير في الآداب والحضارة العربية من الجامعة الأمريكية في بيروت و بكالوريوس في العلوم السياسية والإدارية. حصلت من جامعة ليون (فرنسا) على إجازة في الأدب المقارن. لها مساهمات عديدة في مؤلفات بحثية ومحاضرات في النقد الأدبي والثقافة والفن. وفي الفكر الديني والمدني. وفي التربية وحقوق الإنسان.
- عملت في منظمة الأمم المتحدة للطفولة ومنظمة العمل الدولية في عدّة بلدان عربية .
- درّست في الجامعة الأمريكية تاريخ الحضارات وتطوّر الفكر في أربع حقبات تشمل الحضارات. القديمة والعصور الوسطى والنهضة الأوروبية وعصر التنوير والعصر الحديث.

لها العديد من الكتب المترجمة منها «رحلة إلى جبل تملبايس» للأديبة والشاعرة إيتل عدنان 2007.

مغامرة الفكر الأوروبّي

تسعى جاكلين روس في هذا الكتاب إلى بسط تاريخ الفكر الأوروبّي، والتعمّق في تطوّر الفكر الغربي، وإعطاء نظرة شاملة لتكوين الحضارة الأوروبيّة، كما يعد الكتاب مدخلاً لدراسة الأفكار الغربية .

يعتبر هذا العمل بمثابة رحلة عبر تكوين الفكر الغربيّ وتطوّره، ويصف انطلاقة التيارات الكبرى المؤسّسة للفكر الأوروبّي، وحوار الأفكار في ما بينها وديناميكيتها، وصولاً إلى تمزّقات زمننا الحاضر وإعادة تركيبه.

من خلال عرض ثاقب، تعطي جاكلين روس ملخّصاً فريداً من نوعه كما لو كان لوحة كاملة لعالم الفكر الغربيّ.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

كلمة
KALIMA
أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE
9 789948 017820